

**Der Begriff des Werdens und der
Entwicklung bei Driesch mit Rückblick
auf die Problematik bei Aristoteles**

Herbert Teufel

1960

DER BEGRIFF DES WERDENS UND DER ENTWICKLUNG BEI DRIESCH
MIT RÜCKBLICK AUF DIE PROBLEMATIK BEI ARISTOTELES

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Herbert Teufel
München

1960

Referent: Prof. Dr. Alois D e m p f

Korreferent: Prof. Dr. Helmut K u h n

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Juli 1960



UNI-Druck, München 13, Amalienstraße 85

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung: Der Ausgang der Philosophie Drieschs	1
I. Der Begriff "Werden"	5
II. Die Setzung Werden in der allgemeinen Naturordnungslehre	7
1. Die Setzung Natur	7
2. Kritische Anmerkungen	8
a) Das Verhältnis der Setzungen Werden und mittelbarer Naturgegenstand	8
b) Es gibt kein Kriterium für das Naturwirkliche	10
3. Das Naturgesetz	12
4. Die Urformen des Naturwerdens	16
a) Der erste Grundsatz der Lehre vom Werden des Naturwirklichen	16
b) Die "Einzelheitsfolgeverknüpfung" im Werden	19
c) Räumlich nicht erklärbare Formen der Folgeverknüpfung	20
α) Dingschöpfung	20
β) Unräumlich bestimmte Bewegung oder Veränderung	21
γ) Das Werden von Ganzheit oder Einheitsfolgeverknüpfung	21
III. Die durch die Einzelheitsfolgeverknüpfung (Kausalität) ermöglichten Setzungen	24
1. Die Verknüpfung "Bewegung"	24
a) Begriff der Bewegung	25
α) Das Bewegte	26
β) Die Bewegungsursache	26
γ) Die Wechselwirkung	28
δ) Der Satz von der Erhaltung der Energie	29
2. Die Veränderung im Raum als Verknüpfung	31
a) Allgemeines	31
b) Der Begriff der Veränderung	33
c) Das Werden und seine Beziehung zu den Gleichungen der Mathematik	34

	Seite
d) Die Forderung der Lehre von der Veränderungsverknüpfung	35
∞ Der "Satz des Geschehens" oder Forderung für das Geschehen an ruhenden Dingen	36
β Der Satz von der Erhaltung des "Ursächlichkeitsbetrages" (Energie)	37
IV. Die Einheitsfolgeverknüpfung oder "Ganzheitskausalität"	38
1. Allgemeines	38
2. Die Begriffe Häufung, Entwicklung, Zweckmäßig	39
3. Die Kriterien für die Sachganzheit bzw. bestehende Ganzheitskausalität	40
4. Gegenstandsbereiche, die den Begriff der Ganzheitskausalität erfüllen	41
a) Das organische Individuum	42
b) Einiges über die Entelechie bei Driesch	42
c) Das unbelebte Universum	43
d) Die Möglichkeiten überpersönlicher Einheiten	44
e) Das Sittliche in bezug zum Begriff des Werdens	47
5. Das Beharrliche und die Frage nach der höchsten Natursetzung	51
V. Das Werden in bezug zur "Eigenerlebtheit"	53
1. Allgemeines	53
2. Das Werden der Eigenerlebtheit oder die Dynamik des Seelenlebens	53
a) Das "übergreifende Werden"	53
b) Assoziation	57
c) Die Setzung "Seele"	59
d) Organisation der Seele	62
e) Das andere "Ich"	65
3. Der "Parallelismus"	65
VI. Letzte Fragen der Ordnungslehre	69
VII. Über den Begriff der Kategorie bei Driesch	70
VIII. Wirklichkeitslehre - Metaphysik, Ihr Ansatz und Wesen bei Driesch	72

	Seite
1. Ordnungslehre - Wirklichkeitslehre	72
2. Das Werden im Gefüge des Wirklichen	73
3. Die metaphysische Ausdeutung der Naturkausalität	75
a) Die unbelebte Natur	75
b) Das belebte Einzelwesen	76
c) Überpersönliches Werden	77
d) Das Problem der Freiheit	78
4. Das Wissen in bezug auf Werden	82
a) Wissen und Wirkliches	82
b) Wissen und Werden	83
c) Das Gedächtnis	87
d) Weitere Untersuchung der Ordnungsleistung des Begriffes "Werden"	89
e) Der Irrtum	90
f) Metaphysische Ausdeutung der ordnenden Tätigkeit der Seele	91
IX. Erfahrungshafte Ganzheit und Unganzheit und ihre metaphysische Ausdeutung	94
X. Das Werden als Weg zu den letzten Fragen der Metaphysik	102
1. Der Tod	102
2. Das Gewordensein des Werdens	103
Anhang: Die Problematik des Werdens bei Aristoteles	108
1. Der Zeitbegriff bei Aristoteles	108
2. Werden und Veränderung	114
3. Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch	122
4. Der Begriff "Bewegung" bei Aristoteles	124
Literaturverzeichnis	131
Lebenslauf	132



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555220_0028

EINLEITUNG

Der Ausgang der Philosophie Drieschs

Driesch unterscheidet zwischen dem Ausgang des Weges zur Philosophie und dem Ausgang der Philosophie als eines Systems. Der Weg zur Philosophie muß immer ausgehen vom Weltbild des Alltags, vom Standpunkt des naiven Realismus. Es gibt da draußen außer mir eine Welt im Raum, die sich in der Zeit ändert und ihr Dasein ist unzweifelhaft. Ganz kurz sollen nun die Etappen angedeutet werden, die nach Driesch das naive Denken von diesem allerersten Ausgang bis zum Ausgang einer systematischen Philosophie zurücklegt.

Eine erste theoretische Frage untersucht kritisch, was es heißt, "es gibt eine Welt außer mir" und worauf sich dieses Weltbild stützt. Da ergibt sich nun, daß jedes Weltbild die Erinnerung und ihre Glaubwürdigkeit voraussetzt. Das Bewußtwerden dieses Glaubens ist ein erster Schritt in die Philosophie. Bei weiterer kritischer Prüfung zeigt es sich, daß diese Welt durchaus meine Welt ist. Dieses Meinsein kommt darin zum Ausdruck, wenn auf einen Einwand hin mit Nachdruck gesagt wird: "Ich sehe es aber doch!"

Diese subjektive Welt war aber nicht immer dieselbe. Sie hat sich seit dem Tage frühester Kindheit ständig verändert. Die Erinnerung daran ist zwar verschwunden, aber durch Beobachtung kleiner Kinder läßt sich ohne weiteres feststellen, daß der fundamentale Begriff des Dinges für sie nicht ursprünglich da ist. Die Welt des Kindes ist zunächst ein Neben- und Nacheinander von Formen, Farben und Tastempfindungen. Erst allmählich kommt es dann zur Zusammenschau dieser vielen Einzelheiten, zum Ding, das dreidimensional ist und eine Rückseite hat. Dieser Dingbegriff ist durch sein Umgreifen und Zusammenfassen ein Ordnungsbegriff, ein "sparend" wirkender Begriff, wie Driesch sagt.

Dieses Ding wird nun irgendwie ins Sein gesetzt, freilich in noch ganz unkritischer Weise. Es wird angesehen "als ob" es für sich bestünde, auch wenn es nicht unmittelbar erfaßt wird. Damit tritt das Andere auf, das losgelöst vom Erfaßtsein durch das Ich "existiert". Das Ansich im echten Sinne ist aber noch in keiner Weise gefragt. Es bleibt dabei, daß esse = percipi et concipi ist. Nun erst tritt mit dem Zweifel an der erfaßten Welt die entscheidende kritische Phase ein. Dadurch, daß gefragt wird, ob die Welt vielleicht anders ist als das Bild des Subjekts von ihr, wird der Begriff der Vorstellung im Unterschied zu etwas anderem gewonnen. Vorstellung im engeren Sinne ist ein Erlebnis, das nicht durch den Weg über die Sinne zu-

stande gekommen ist im Gegensatz zur Wahrheit, die so gewonnen wurde. Vorstellung im weiteren Sinne kann auch all das Erlebte heißen, von dem der Bildcharakter ausgesagt werden kann im Unterschied zum Ansich. Danach ist also der Begriff "Vorstellung" ein Relationsbegriff.

Den Abschluß der kritischen theoretischen Überlegung bildet die Einsicht Descartes', daß allein der Satz "Ich erlebe etwas" neben logischen und mathematischen Einsichten das einzige ganz sicher unbezweifelbare an allem subjektivem Wissen ist. Damit darf allein dieser Satz Ausgang der Philosophie als eines Systems sein. Dieser Satz bedeutet aber nicht, daß das Etwas, das ich erlebe, n u r mein Etwas ist. Das wäre dogmatischer Solipsismus. Driesch formuliert diesen Ausgangssatz so: "Ich habe um mein Wissen wissend bewußt Etwas" oder kurz "Ich erlebe" und nennt ihn den Ursachverhalt. Dieser Ursachverhalt wurde durch Selbstbesinnung gefunden. Im weiteren Verlauf systematischen Philosophierens wird bei Driesch der Begriff des "Ansich" gesetzt; aber dies geschieht nur hypothetisch.

Die Erscheinungsform, in der bei der Wahrnehmung nun Wirkliches erfaßt wird, ist das Produkt erstens der durch die Sinne gekommenen und vom Ich unmittelbar erlebten Daten und zweitens der der "Seele" und nicht dem bewußten Ich ureigenen Ordnungsformen. Das heißt, die Seele verarbeitet mit diesen Formen die unmittelbar erlebten Daten und stellt das Ergebnis dem Ich vor.

Hier scheint mir ein Widerspruch vorzuliegen, auf den ich kurz hinweisen möchte. Wenn Driesch sagt, daß die Sinnesdaten, von denen er meint, daß sie vom Ich unmittelbar erlebt werden, stets durch die unbewußte Seele verarbeitet werden und das Ergebnis der Arbeit erst dem Ich bewußt wird, dann heißt das, das Ich kann nur insofern unmittelbar bewußt geordnetes Etwas erleben, als die Seele als Ordnerin auftritt. Damit kann aber dann nicht mehr gesagt werden, daß etwas vom Ich unmittelbar erlebt wird und dann in überarbeiteter Form von der Seele dem Ich präsentiert wird. Wenigstens läßt sich hier keine sichere Unterscheidung treffen. Auf das Verhältnis vom bewußten Ich und Seele, die ja bei Driesch ein Ordnungsbegriff ist, wird im Verlauf der Arbeit noch ausführlich eingegangen. Vielleicht klärt sich dann dieser im Augenblick vorliegende Widerspruch.

Um die systematische Entwicklung der Ordnungslehre Drieschs aus dem Ursachverhalt deutlich zu machen, terminologischen Unklarheiten vorzubeugen und weil im Zusammenhang des Zeitproblems bei Aristoteles darauf zurückgegriffen werden muß, sei über das "Ich" im Ursachverhalt noch folgendes kurz

gesagt:

Dieses Ich bedeutet keinen dinghaften Gegenstand, sondern bezeichnet das zugleich mit dem Etwas sich selbst als erlebend Erlebende. Das einzige erste und unzweifelhafte Ergebnis einer auf sich selbst reflektierenden Besinnung ist: "Ich erlebe Ich als Erlebendes".

Nun ist aber das vom Ich erlebte Etwas in Zuordnung zu den Punkten der Zeit jeweils ein anderes. Das Etwas zeigt Veränderung. Damit ruht der Begriff der Veränderung auf einer Gruppe erlebter Inhalte, die Erinnerungen heißen. Ich erlebe dabei im Jetzt, daß ich erlebt habe. Das im Jetzt erlebende Ich und das von ihm erfaßte erlebt habende Ich sind nicht ganz dasselbe. Das erste Ich ist das "reine" und steht nicht in der Zeit, sondern "hat" die Zeit. Es ist punktförmig immer im Jetzt. Diese Tatsache bei Driesch ist wichtig für den Vergleich mit der Zeitproblematik bei Aristoteles.

Das vom reinen Ich bewußt gehabte erlebt habende Ich nennt Driesch "mein Selbst".

Wesentlich für den Ausgang der systematischen Philosophie ist für Driesch ganz besonders der Begriff der Ordnung. Das vom Ich erfaßte Etwas ist immer ein irgendwie geordnetes und ich weiß in meinem bewußten Erleben darum. Indem ich aber Ordnung erfasse, erfasse ich auch die Möglichkeit von Ordnung. Dies ist der Grund dafür, daß an alles, was vom Ich erlebt wird, dieser Wunsch nach Ordnung herangetragen wird. Dieses Wunscherlebnis ist etwas Gegenständliches.

Die einfachsten Ordnungsformen - Driesch nennt sie "Ur-Ordnungsformen" - sind darin gegeben, daß im Bereich des vom Ich unmittelbar erfaßten Etwas Bedeutungen wie "dieses", "jenes", "solches", "verschiedenes", "soviel", "bezogen auf" usw. eine Rolle spielen. Diese Bedeutungen werden vom Ich unmittelbar als einsichtig erfaßt und verstanden¹⁾. Bilden sie den Gegenstand

1) Wenn Driesch die ordnende Tätigkeit der unbewußten Seele zuschreibt, die alle ihr von der Leibesentelechie übermittelten Daten gemäß der ihr innewohnenden antizipierten Schemata ordnet, dann kann das Ich in seinem unmittelbaren Erleben nur nach diesen zugrundeliegenden Prinzipien bereits Geordnetes erleben. Damit ist die Verteilung der Anteile an den Erscheinungsformen des Wirklichen auf die unmittelbaren Erlebtheiten einerseits und die unbewußte Tätigkeit der Seele andererseits widersprüchlich. Denn die unmittelbar erlebten Urordnungsformen gehen dann auch auf die Ordnungsformen der Seele zurück.

des bewußten Erfassens, so entstehen daraus ganze Lehrgebilde, wie z. B. die Syllogistik, die Arithmetik.

In bezug auf die Veränderung des erlebten Etwas in der Zeit tritt nun ein besonderer Ordnungswunsch auf, nämlich der Wunsch nach der Verkettung dieser Veränderungen, nach der kausalen Verkettung. Die systematische Darstellung der Erfüllung dieses Wunsches bei Driesch in allen Bereichen des Etwas mit Hilfe des Begriffes "Werden" ist die Aufgabe dieser Arbeit. Dabei verwende ich die Terminologie Drieschs; denn er vermeidet bewußt viele der gebräuchlichen Begriffe. Damit soll durch ihre Mehrdeutigkeit die Klarheit seiner Darstellung nicht gefährdet werden.

I. Der Begriff "Werden"

Ich erlebe Etwas - wobei es zunächst ganz gleichgültig ist, ob dieses Etwas ein geträumtes, gedachtes, naturwirkliches, gefühltes ist - und das erlebte Etwas wird mit einem Zeichen versehen, mit dem Zeichen des Erlebthabens. Das unmittelbare Erleben einer Reihe solcher "Damals-Zeichen" bedeutet Erinnerung.

In aufeinanderfolgenden Augenblicken erlebe ich jetzt dieses A, jetzt dieses B, jetzt dieses C, usw. Das bedeutet, daß diese Jetzt, jetzt, ... eine (unstetige) Reihe bilden, d. h. nacheinander sind. Jedes von ihnen trägt ein Zeichen, daß das Erlebtsein und Gewesensein des früheren bedeutet. Aber alle sind mit dem reinen Ich des "Ich erlebe Etwas" verbunden. Dieses Ich steht ganz rein immer nur im Jetzt. Alle diskontinuierlich unmittelbar gehaltenen Gegenstände tragen also das Zeichen "damals" an sich mit Ausnahme des im Jetzt erlebten Gegenstandes. Doch erhält das Jetzt in dieser Ausdrucksweise erst seinen vollen Zeitsinn, wenn die "Damalspunkte" durch die Beziehung "früher als" und "später als" in eine unstetige Reihe geordnet werden. Dann nämlich bedeutet das Jetzt das letzte Glied dieser Reihe. Driesch nennt sie die Damals-Reihe.

Die Damalsreihe ist nicht die Zeit; das ist sehr wichtig festzustellen. Über die Setzung "mein Selbst" wurde in der Einleitung schon gesprochen. Es ist als das "gehabt Habende" auf die einzelnen spezifischen Punkte der Damalsreihe bezogen.

Nur von meinem Selbst kann also bis jetzt gesagt werden, daß es mit sich identisch war in den Punkten des Gehabthabens. Hinsichtlich des Besonderen aber, das es hatte, war es jeweils ein anderes. Driesch sprach in der ersten Auflage seiner "Ordnungslehre" sehr ungenau davon, daß Ich immer Ich als derselbe bin und von meiner Dauer als mit sich selbst (identisch) weiß. Nach der obigen Ausführung aber kommt Dauer nur meinem Selbst zu und dieses ist nicht unmittelbar erlebt.

Indem alle Gegenstände als gehabte auf dasselbe Selbst bezogen werden, ist dieses mit seinem Gehabthaben eine Einheit. Doch ist das Selbst immer noch bezogen auf eine unstetige Reihe. Eine größere Einheit würde erreicht, wenn die diskrete Damalsreihe in eine stetige Reihe umgeformt würde und damit eine Kontinuität der gehaltenen Inhalte würde. Deshalb setzt nun das Ich eine stetige Reihe der Damalspunkte und nennt sie Zeit. Noch mehr Ord-

nung wird erreicht, wenn auch mein Selbst, das zwar bis jetzt dieser stetigen Reihe als immer dasselbe zugeordnet, aber die Zuordnung nicht selbst stetig war, stetig würde. Das stetige mein Selbst als immer dasselbe in der stetigen Zeit stehend heißt bei Driesch meine Seele. Diese ist ein reiner Ordnungsbegriff.

Nun erst taucht der Begriff Werden auf. Was stetig der stetigen Zeit zugeordnet ist, soll beharrlich heißen, insofern es durch die Zeit hindurch in einer gewissen Seite seines Soseins beharrt. Alles Anderssein von Sosein in Zuordnung zur stetigen Zeit soll Werden oder Veränderung heißen.

Meine Seele ist also beharrlich und wird auch. Das zeigt das Haben des unstetigen Selbst zu gewissen Punkten der stetigen Zeit und das Ich in seinem Haben im Jetzt an. Meine Seele, mein Selbst, Zeit und Werden sind aber vom Ich gesetzt als Ordnungsbegriffe.

Damit ist das "jetzt ist A Gegebenes", "jetzt ist B Gegebenes" usw. durch den Begriff Werden verknüpft zu einem Einzigem. Dieses Gegenüberstehende überhaupt ist nun als Es ein Einziges. Nun erst steht dem Ich Ordnung gegenüber und nicht mehr das Sein in Form von unbegrenzt vielen einzelnen völlig unverbundenen Gegebenheiten. Durch die Schöpfung des Begriffes Werden in Verbindung mit dem Es werden die in den einzelnen Augenblicken erlebten Gegenstände zu einer einzigen Setzung, dem werdenden Es verknüpft. Dieses anderswerdende Es ist dem Erleben des Ich eindeutig zugeordnet.

Hier zeigt sich schon, wie der Begriff Werden die Möglichkeit einer Psychologie liefert als einer Lehre von der Ordnung des Andersseins der dem Selbst und dem Ich bewußten Inhalte in Zuordnung zur stetigen Zeit.

Der Begriff des Werdens läßt sich auf bestimmte Seinsausschnitte übertragen und zwar in der Weise, daß die Gegebenheiten in gewissen angebbaren Beziehungen sich verändern, in anderen Beziehungen nicht. Damit sind dem Denken Setzungen erspart. Denn, wenn man sagen kann, dieses wird, so braucht das Denken nur die verschiedenen Zustände im Werden des Dieses sich bewußt zu machen, zu setzen, und kann gewisse Merkmale der Setzung des besonderen Dieses durch das Werden hindurch bestehen lassen.

Das Denken setzt, daß eine frühere "Soseinszustandsänderung" am beharrlichen Dieses eine spätere mitsetzt.¹⁾ Damit tritt auch das Veränderliche in

1) Mitsetzen bedeutet den Inhaltseinschluß (ganz od. teilweise) einer Setzung in einer anderen. Die frühere Soseinszustandsänderung wäre das Mitsetzen-de, die spätere das Mitgesetzte.

sich verknüpft als eine Einzigkeit dem Denken gegenüber.

In der Zeit werden die Veränderungen, das Werden am Dieses, so verknüpft, als ob das frühere das spätere mitsetzte. Dieses Verhältnis wird von Driesch Folgeverknüpfung im Werden, das Frühere in ihr der Werdegrund, das Spätere die Werdefolge genannt.

Auf alles Gegenüberstehende irgendwelcher Art läßt sich die Setzung Werden nicht anwenden. Die Folgeverknüpfung im Werden an einem Beharrlichen ist nur innerhalb gewisser Gruppen des Daseienden auffindbar.

Aufgabe der folgenden Ausführungen ist es nun, aus dem gesamten Bereich des Gegenüberstehenden, Setzbaren, diejenigen Gruppen auszusondern, auf die sich der Begriff Werden anwenden läßt, und seine dadurch bedingten Modifizierungen darzustellen. Auf die geschilderte Weise setzte also das Denken bei Driesch den Begriff Werden und hat damit die Möglichkeit des Ordnen alles Gegenständlichen geschaffen. Ob alles Gegenständliche und welche Gegenstandsbereiche - Gegenstand im weitesten Sinne des Wortes verstanden - Driesch durch Werden geordnet sieht, das soll im folgenden gezeigt werden.

II. Die Setzung Werden in der allgemeinen Naturordnungslehre

1. Die Setzung Natur

Nachdem der Verstand durch die Selbstbesinnung auf das bewußte Erleben zum Begriff Werden gekommen ist, um Setzungen zu sparen, um das bewußte erlebte Etwas, das Es, ordnungshaft in sich zu verknüpfen, ist es nun weiterhin das Geschäft des ordnenden Verstandes, diesen von ihm geschauten Begriff Werden genauer in Zuordnung zu den einzelnen Bereichen des Gegenständlichen zu untersuchen.

Bis jetzt nämlich wurde nur Einheit erzielt im Bereich des Gegenständlichen als bewußt gehabter, insofern nämlich der Begriff "mein Selbst" durch den Begriff "meine Seele" ersetzt wurde. Dadurch wurde eine unbewußte Kontinuität der Inhalte des bewußten Habens in Zuordnung zur stetigen Zeit gesetzt. Hier also stifteten die Begriffe Werden und Beharrliches Ordnung.

Nun soll das Gegenständliche ohne Rücksicht auf sein Gehabtsein vom Ich betrachtet werden und versucht werden, hierauf die Begriffe Werden und

Beharrliches anzuwenden. Wird das Gegenständliche in seiner Unmittelbarkeit gesehen, dann gibt es hier sicher keine Ordnung des Anderseins der Gegenstände, wie es in einer Folgeverknüpfung zum Ausdruck käme.

Will man aber erreichen, daß die Gegenstände als solche in ihrem Andersein geordneten Zusammenhang aufweisen, daß sie im Werden zu Einem und Einzigem zusammengefaßt werden, so müssen sie als gleichsam selbständige gesetzt werden, so als ob sie für sich bestünden. Damit erst tritt Ordnung auf, wo vorher unverstandenes Aufeinanderfolgen war. Die unmittelbar gehaltenen Gegenstände "meinen" nun diese gleichsam selbständigen Gegenstände, die Driesch mittelbare oder naturwirkliche Gegenstände nennt. Ihre Gesamtheit heißt die Natur.

Um Mißverständnisse auszuschließen, sei betont, daß das Werden nicht unmittelbar einfach gehabt wird wie die "Urordnungsbedeutungen", sondern gesetzt wird. Dem aber widerspricht nicht, wenn Driesch lehrt, daß das Ich die Bedeutung von Werden mit Rücksicht auf Natur und Seele, d. h. Gegenstände dieser Seinskreise meinent, deutlich schaut. Unmittelbar erlebt, das möchte ich nochmal ausdrücklich sagen, ist nur das Andersein der Gegenstände als unmittelbar erlebte. Werden aber heißt ein Andersein in Zuordnung zur stetigen Zeit; und diese ist nicht unmittelbar erlebt, sondern eine Ordnungssetzung. Erlebt wird nicht die zeitliche Kontinuität der gehaltenen Inhalte als geahbter, sondern nur ihre Kontinuität dem Inhalte nach.

Beharrlichsein im Werden bedeutet also nun mehr als ein Identischsein; denn diese galt nur für Setzungen. Beharrlich und Werden sind aber jetzt Bedeutungen, die den durch diese Setzungen mit dem unmittelbaren Erleben gemeinten gleichsam selbständigen Gegenständen zukommen.

2. Kritische Anmerkungen

a) Das Verhältnis der Setzungen Werden und mittelbarer Naturgegenstand

Die im vorhergehenden Satz genannte Ausdrucksweise von Driesch ist aber nicht genau. Driesch spricht also davon, daß Werden und Beharrliches von gleichsam selbständig bestehenden Gegenständen gelten und schreibt sogar in einer Überschrift von Werden und Beharrlichem als von mittelbaren Gegenständen. Diese Ausdrucksweise mag vielleicht im Verlauf der Naturordnungslehre angehen, aber zu "Beginn" der Setzung Natur ist sie irreführend. Denn an mittelbaren Gegenständen entdeckt man nicht Werden, sondern das Ver-

hältnis der Setzungen Natur und Werden ist ein umgekehrtes. Denn setzt man Anderssein in der stetigen Zeit aus dem Ordnungswunsch heraus, so kann man diese Setzung nicht auf die Gegenstände als unmittelbar gehabte anwenden. Will man also diese Setzung Werden aus dem Ordnungsstreben heraus gelten lassen für Gegenständliches ohne Rücksicht auf das Haben des Ich, dann bedingt eben diese Setzung Werden nun die Setzung der "als ob" Selbständigkeit der Gegenstände. Damit ist die Setzung Werden das Begründende, setzt also die Selbständigkeit der Gegenstände mit. Das kommt aber bei Driesch nicht klar genug zum Ausdruck, wenn er sagt, "wenn ich durch bestimmte meiner gehaltenen unmittelbaren Gegenstände ein gewisses X sozusagen treffe, ... meine als ein Eines und Einziges, welches in seinem Sein und Werden sich verhält, als ob es selbständig für sich bestünde: Es ist beharrlich und wird doch als dasselbige auch"¹⁾. Damit weist Driesch das Werden den mittelbaren Gegenständen als charakteristische Eigenschaft zu. Rein logisch aber setzt das Werden angewandt auf das Gegenständliche als solches deren quasi Selbständigkeit mit.

Ein Beispiel, das Driesch aufführt, um die Setzung Werden und Zeit verständlich zu machen, verdeutlicht das Setzungsverhältnis von Werden und gleichsam selbständigen Naturgegenständen²⁾. Wenn man sagt, man sieht Bewegung, so muß hier logisch Folgendes auseinandergehalten werden: Bewegung wird als solche nicht unmittelbar wahrgenommen. Vielmehr wird ein durch ein bestimmtes Sosein gekennzeichnetes Gegenständliches unmittelbar in einem Hier und Jetzt erlebt, aber mit dem "Erledigungston", daß es als dasselbe früher dort und noch früher wieder an einem anderen Orte gewesen ist usw. Hierbei versteht Driesch die Zeit- und die Ortspunkte als stetige Reihe. Das ist aber nicht zulässig, da ja hier noch von unmittelbarem Haben geredet wird und die stetige Zeit nicht rein geschaut sondern der Ordnung halber gesetzt wird. Aber läßt man die stetige Zeit nun aus den schon genannten Gründen zu, so kann man sagen, daß das unmittelbar gehabte Jetzt-Hier-So mit der Reihe seiner Erledigungstöne bezüglich seiner Zeit- und Ortsbestimmungen nun erst ein Etwas meinen darf, das sich bewegt. In der Bewegung werden die Zeit- und Ortsbestimmungen stetig aus den unstetigen *jetzt hier*, *früher dort* usw. in ein stetiges Anderssein eines Beharrlichen hinsichtlich des Ortes in Zuordnung zur stetigen Zeit gesetzt, also Werden. Dadurch hat dem Beharrlichen der Charakter der Selbständigkeit an.

1) O. L. (2. Auflg.) S. 150

2) O. L. S. 154

b) Es gibt kein Kriterium für das Naturwirkliche

Die Natur ist ein Gefüge von Beziehungen, deren letzte Glieder die Form Jetzt-Hier-Solches haben. Gewisse unmittelbare Erlebtheiten dieser Form meinen nun ein gleichsam Selbständiges. Es ist also so, daß die Setzung Naturgegenstand in gewissen unmittelbaren Gegebenheiten begründet ist. Die Frage, die hier auftauchen kann, ist die, wann denn ein solches unmittelbar Gehabtes Naturwirkliches meinen darf. Tatsache ist, daß es Manches davon tut. Wie kann man nun einem unmittelbar Erlebten ansehen, ob es Selbständiges meinen darf? Ganz besonders sind es Farben und Töne, die für Naturwirkliches in Betracht kommen. Diese tragen nach Driesch schon an sich selbst das Zeichen "da draußen", was aber für ihn nicht ohne weiteres auf den Naturraum hinweist.

Kant hat die Betreffbarkeit durch seine Kategorien vor allem durch den Begriff Kausalität als Kriterium für die Objektivität angeführt. In Driescher Sprache sagt dies Folgendes: Ein Jetzt-Hier-So-Datum ("Anschauliches" Datum) oder eine Gesamtheit von solchen Daten darf Naturwirkliches meinen, wenn das Gemeinte mit der Gesamtheit alles bereits schon Gemeinten in ursächlicher Beziehung steht. In diesem Sinne schafft bei Kant die Ursächlichkeit Natur und ist "Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung"¹⁾.

Einzuwenden ist dagegen, daß auch Beharrliches Natur sein kann. Aber dafür wäre ja die Kategorie der Substantialität die "Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung". Das ist also kein stichhaltiger Einwand, den Driesch hier gegen Kant vorbringt. Er müßte widerlegen, daß grundsätzlich das Unterstelltsein unter Kategorien ein Kriterium für Naturwirkliches sein darf.

Ich glaube aber, daß sich auch Gegenständliches aus dem Reich des Seelenlebens ebenso unter die Kategorien stellen läßt, vor allem unter die Kategorie der Kausalität. Warum dieses Gewisse unmittelbar Erlebte da nicht Naturwirkliches meint, wäre dann noch nicht einzusehen.

Der Grund aber liegt darin, daß diese Erlebtheiten nicht die Form Jetzt-Hier-So haben. Das heißt also, wenn schon ein Kriterium, dann darf sich dieses nicht, wie oben bei Kant ausgeführt, auf den Zusammenhang mit bereits als gültig gesetztem Naturwirklichem richten, sondern direkt auf die Form des Erlebten als solchem.

Bei der Interpretation des Kant'schen Kriteriums macht aber Driesch denselben

¹⁾ C. L. S. 159

Fehler, indem er von der Beziehung zum schon Gemeinten spricht, wie wenn er als einziges mögliches - wenn auch zugegeben vages Kriterium - das "zu dem Bekannten in Natur im Sinne einer Einheit Passen" angibt.

Eine andere Formulierung der ursprünglichen Fragestellung, die hier vorliegt, zeigt vielleicht gleich den logischen Widerspruch des gegebenen Kriteriums.

Wann also dürfen Jetzt-Hier-So-Daten im Rahmen der stetigen Zeit zu einer Einheit durch Werden zusammengefaßt werden und damit gleichsam Selbständiges meinen?¹⁾ Antwort durch das Kriterium: Dann, wenn sich diese Daten in einen Werdezusammenhang einfügen lassen.

Daraus wird der logische Widerspruch, der in diesem Kriterium liegt, deutlich. Das Kriterium stellt etwas als Voraussetzung der Möglichkeit auf, das selbst des Kriteriums bedarf. Denn ist bereits etwas in der Natur bekannt, als Natursetzung in Ordnung, dann darf es doch nur durch dieses Kriterium gesetzt sein. Es ist aber nun selbst wiederum nach Driesch die Grundlage dieses Kriteriums. Das ist ein offener Widerspruch. Darum kann es kein Kriterium für Naturwirkliches geben, das auf Solches zurückgreift. Denn daraus ergibt sich derselbe Widerspruch wie aus einem Kriterium für die Wahrheit einer Aussage. Driesch stellt sich selbst mit einer späteren Aussage mit seinem Kriterium in Widerspruch. In seinem Kapitel über das Naturding nennt Driesch das Ding das, was als "dieses eine Einzige gleichsam Selbständige in seinem Sein und Werden gemeint ist". Das heißt auch, daß man bei einem Ding auch wissen muß, auf welchem Wege des Werdens es dem Ich aktuell anschaulich wird. (Beispiel: Ich muß den Deckel einer Dose heben, um die auch sonst in ihrer Einzigkeit als daseiend gemeinten Schmuckstücke zu sehen). Driesch spricht in diesem Zusammenhang von "Seinskreiszeichen" naturwirklich das als neues Endgültigkeitszeichen mit Rücksicht auf Ordnung auftaucht. Dieses Seinskreiszeichen als solches wird nach Driesch²⁾ unmittelbar gehabt, so wie grün, bezogen, neben, damals usw. Das Einzelne aber in dem durch dieses Zeichen "naturwirklich" gemeinten Seinsreich Natur wird nicht unmittelbar erlebt. Dieses Zeichen wird an unmittelbaren Gegenständen schlicht gehabt. Driesch nennt es auch noch "Fremdheitszeichen" mit Rücksicht auf das unmittelbar habende Ich. Hier muß man aber fragen, wozu denn noch das Kriterium, wenn unmittelbar Erlebtes dann Naturwirkliches meinen darf, wenn an diesem unmittelbaren Gegenständlichen

1) Durch den Begriff Werden ist ja erst Natur geschaffen worden.

2) O. L. S. 163

ein Zeichen "naturwirklich" schlicht erlebt wird? Schau ich an einem Erlebten, daß es Naturwirkliches meint, dann frage ich doch nicht mehr, ob und wann es Naturwirkliches meinen darf. Es meint es eben.

Die Frage ist nur die, woher es kommt, daß ich an gewissen Erlebtheiten dieses Zeichen schau, an anderen nicht. Rein phänomenologisch dürfte diese Frage nicht zu beantworten sein.

Es scheint, daß die Annahme dieses unmittelbar erlebten Zeichens "naturwirklich", das das Gehabte auf ein "Ansich" bezieht, der künstlichen Setzung des mittelbaren Naturgegenstandes durch den Begriff Werden widerspricht. Denn diese Setzung Werden kommt erst durch Selbstbesinnung zustande, jenes Zeichen aber entspringt dem reinen Gegenstandsbewußtsein. Der Widerspruch wird sich aber lösen, wenn die verschiedenen Grade des Bewußtseinszustandes in bezug auf das Gegenständliche klar unterschieden werden. Es muß eben eine phänomenologische Problemanalyse, wie sie beim unmittelbaren Haben zum Ausdruck kommt, von einem philosophischen Lösungsversuch des Problems unterschieden werden.

3. Das Naturgesetz

Naturgesetz ist eine im Naturwerden stattfindende immer wiederkehrende durch bestimmtes Sosein gekennzeichnete Folgeverknüpfung. Paare einander folgender Naturveränderungen lassen sich durch das Begriffspaar Werdegrund-Werdefolge fassen. Sie stellen in der Unveränderlichkeit ihrer ganz bestimmten Art der Folgeverknüpfung eine Klasse, eine Naturklasse mit vielen gleichen Fällen dar. Läßt sich dies feststellen, setzt das Denken das Naturgesetz. Ihr jeweiliges Auftreten an verschiedenen Gegenständlichkeiten zu verschiedenen Zeitpunkten genügt derselben Setzung. Deshalb Klasse mit Fällen.

Somit bedeutet Gesetz hier nur einen kurzen zusammenfassenden Ausdruck für die denkmäßige Erfassung einer Besonderheit am Werden. Damit spart das Denken wieder Setzungen. Das Naturwerden wird vom Denken derart gefaßt, daß tatsächlich der Werdegrund die Werdefolge denkmäßig inhaltlich mitsetzt, daß nicht nur ein bloßes Aufeinanderfolgen von Naturwirklichkeiten stattfindet.

Alle die Setzungen, die von der Art der Naturgesetze sind, d. h. genauer ausgedrückt, einen Werdezusammenhang des Naturwirklichen nennen, lassen sich zusammenfassen zu einer Einheit, zu der einzigen Setzung, werden-

de Natur. Diese ideale Natur ist dieses Gefüge von Setzungen, die für Werdeabläufe in der wirklichen Natur gelten. Dieses Gelten der Naturgesetze als Setzungen bedeutet für die naturwirklichen Werdegesehnisse, daß sie ein durch das Naturgesetz begrifflich gekennzeichneteter Faktor bestimmt.

Wenn ich einem Körper dieses Gewicht zuschreibe, so ist damit gemeint, daß eine Werdeverknüpfung zwischen Naturgegenständen, nämlich hier zwischen Erde und Körper, begrifflich bestimmt ist als ein Fall einer Setzung, eines Naturgesetzes und zwar der Setzung Gravitationsgesetz. Der "Naturbestimmer" ist hier gemäß dem Naturgesetz in einem Sosein begrifflich bestimmt.

Durch diese Darstellung des Naturgesetzes macht Driesch unmittelbar deutlich, daß diese Soseinskennzeichnung von Beziehungen zwischen Naturdingen erst möglich ist durch die Setzung Werden. Ja, wenn ich die Erlebnisreihe "Jetzt ist A", "Jetzt ist B" usw. habe, fordert die Setzung Werden direkt, die Gegenstände A und B als gleichsam selbständig zu setzen; denn Stoß (A) und Bewegung (B) sind werdeverknüpft gleichsam nicht nur für mich als Erlebenden, sondern in sich. Die Setzung Werden verknüpft die "Naturdinge" A und B in sich in geschlossener Weise. Damit wird Ordnung in das Erleben gebracht und Setzungen werden gespart, indem ein Besonderes am erlebten Etwas als Beharrlich (Substanz) angesehen wird, ein anderes des Soseins als veränderlich im Sinne der Folgeverknüpfung.

Den Inhalt der Naturgesetze liefert die "Gewohnheitserfahrung". Dieser Begriff bedeutet für Driesch dasselbe, was für den Naturforscher schlechthin Erfahrung heißt. Es ist das Erleben von Natur, als von etwas, was nicht Forderung des Denkens ist. Es ist geordnetes Erleben im Jetzt und Hier eines mir Gegenüberstehenden. Die Gesamtheit dieses Erlebens ist in Rücksicht auf die Natur der Inhalt des Naturerlebens. Die Erschließung dieses Inhalts und der Naturgesetze geschieht in der Gewohnheitserfahrung mittels Abstraktion und Induktion. Diese versucht Urteile unentwickelter Art über Werdeverknüpfungen aufzustellen, aus denen viele bereits aufgestellte Urteile folgen. Das Mitsetzende wird gesucht.

Die Voraussetzung des geordneten Wissens über die Natur ist die Einbildungskraft. Kraft ihrer wird Wesentliches vom Zufälligen getrennt, wird "abgezogen", und Mitsetzendes gefunden. Obwohl der Inhalt der Gewohnheitserfahrung nicht vom Denken gefordert ist, ist die Form, in der der Inhalt erlebt wird, vom Denken geordnet. Es ist immer geordnetes Erleben. Das Erleben überhaupt ist die Grundlage alles Wissens.

Um Unklarheiten vorzubeugen, sei das Verhältnis Mitsetzendes-Mitgesetztes jeweils für die Abstraktion und die Induktion gezeigt:

Abstraktion: Ausgang der Setzung des Wesentlichen nach Abzug vom Unwesentlichen ist die Setzung des Soseins eines Gegenstandes. Eine fortschreitende Abstraktion würde ein fortschreitendes Setzen immer wesentlicherer Soseinsbestandteile des bewußtgehabten Gegenstandes bedeuten. Diese abstrahierende Kette von Setzungen wäre mitgesetzt in der Setzung des Soseins des Gegenstandes. Das "Dieses Solches" ist hier für die Abstraktion das Mitsetzende.

Induktion: Hier ist das Mitgesetzte bekannt und gesucht wird das Mitsetzende. Gesucht ist also ein Urteil über eine Werdeverknüpfung, ein Sosein des Werdens, aus denen die verschiedenen bekannten Arten folgeverknüpften Werdens folgen, wenn hier Induktion auf Werden angewandt wird.

Der Erlebnisinhalt wird durch die Forderungen des Denkens nach Ordnung in geordnete Formen gebracht und entspricht so einem Besonderen an Ordnung. Man kann also von einer Zuordnung zwischen dem Ordnung fordernden und endgültiges Geordnetes habenden Ich und dem am geordneten Naturgegebenen, für das das Denken unverantwortlich ist, sprechen.

Für die Lehre vom Werden des Naturwirklichen wird der Begriff "Naturmöglich" von Bedeutung. Im Werdegeschehen wird hier ein Augenblickszustand des Naturwirklichen bestimmend für alle auf ihn folgenden. Er setzt die auf ihn folgenden Zustände eines Werdeablaufes mit oder er begründet sie. Das heißt, daß ich die zukünftigen naturwirklichen Zustände, als möglich setze, wenn ich diesen sie mitsetzenden Zustand setze.

Eine andere Frage ist natürlich, mit welcher Sicherheit ich über diese Möglichkeit zukünftiger Zustände aussagen kann, wenn ich die Vergangenheit und Gegenwart kenne. Hume sah hier die Schwierigkeit, daß wir eben nicht sicher wissen können, ob sich nicht auch die von uns gefundenen Naturgesetze, die sich als zur Erklärung und Ordnung von Geschehnissen ausreichend erwiesen haben, nach einem Gesetz ändern. Hume ist aber doch entgegenzuhalten, daß die geordnete Form der Naturgesetze nicht ein Erzeugnis der Gewohnheitserfahrung ist, sondern nur deren Inhalt. Aber darin mag er recht haben, daß die Bestimmung eines zukünftigen möglichen Geschehnisses gegründet ist auf den Glauben an die echte Klassenhaftigkeit der Naturgesetze und die Unveränderlichkeit ihrer Gültigkeit für die Beziehungen des Naturwirklichen. Es ist aber ein Glaube. Tatsache ist nur, daß sie sich in vielen Fällen bewähren und den Ordnungsforderungen des Denkens für die Inhalte der Gewohnheitserfahrung genügen.

Darauf baut die Forderung nach Ordnung, nach der Gültigkeit eben der Naturgesetze für das zukünftige mögliche Geschehen. Daß es nur ein Glaube ist, der im Zuge des Ordnungswollens den Begriff Naturmöglich schaffen muß, wenn die Eindeutigkeit der Naturwerdebeziehungen gesetzt wird, zeigt die Tatsache, daß im Laufe der Geschichte der Physik immer wieder bewährte Gesetze zur Ordnung eines Naturinhaltes der Gewohnheitserfahrung nicht mehr ausreichten.

Reicht das Naturgesetz nicht mehr aus zur Ordnung des Naturinhaltes, dann tritt das Fordern nach Ordnung auf und sucht eine Setzung klassenhafter Art, die in der vorliegenden Beziehungsart im Sinne der Folgeverknüpfung Ordnung stiftet. Dieses neue Gesetz darf den alten Gesetzen in ihrem Geltungsbereich nicht widersprechen, sondern sie als Besonderheiten gleichsam mitsetzen. Diese wären für bestimmte Sonderheiten der Beziehungen die Folge eines allgemeinen Gesetzes, das auf die geschilderte Art gefunden wurde, also induktiv. Man denke hier an die Interferenz des Lichtes, die sich mit der geometrischen Optik nicht erklären läßt. Ist aber die Wellennatur des Lichtes gesetzt, um diese Erscheinung befriedigend zu erklären, so werden die Gesetze der geometrischen Optik durch sie nicht widerlegt, sondern mitgesetzt. Sie lassen sich aus dem Wellengesetz ableiten. Das läßt sich z. B. für das Brechungsgesetz von Snellius zeigen.

Nur wenn ich an eine echte Allgemeinheit der in den Naturgesetzen zum Ausdruck gebrachten Natursetzungen glaube, nur dann kann ich von einer Eindeutigkeit der Werdeverknüpfung in der Natur sprechen. Dann hat auch der Begriff Naturmöglich einen klaren Sinn. Daß etwas in der Natur durch Gewohnheitserfahrung vor das ordnende Denken gestellt wird, das seinen Forderungen nach eindeutigem Werdezusammenhang nicht entspricht, ist auch Tatsache. Dies bringen die Begriffe Wahrscheinlichkeit und Zufall zum Ausdruck und deuten damit an, daß im Bereich des Naturwirklichen Ordnung entweder sich nicht oder noch nicht fassen läßt. Jedenfalls sieht das Denken (ungenau, "das Ordnung habende und darum wissende Ich") seine Forderungen nach Ordnung weitgehend erfüllt, wenn es das Naturwirkliche als gleichsam Selbständiges mit einem in sich geschlossenem eindeutigem Werdezusammenhang setzt. Im Rahmen dieses "als ob" muß vorläufig geblieben werden und zwar das "als ob" zunächst n u r für mich.

Eine Allgemeingültigkeit der Gesetze kann erst im Rahmen einer Metaphysik, also im Rahmen von Dingen an sich, gefordert werden.

Ich könnte höchstens im Rahmen der Ordnungslehre von einer Allgemeingültig-

keit meiner Ordnungszeichen für alles mir in der Gewohnheitserfahrung als gleichsam selbständig gegenüberstehende Naturwirkliche sprechen. An alles bewußt gehabte Etwas trage ich meine Ordnungsforderung heran. Dies wäre eine Allgemeingültigkeit nur für mich.

4. Die Urformen des Naturwerdens

Bei Besinnung auf die Bedeutung des Begriffes Werden lassen sich verschiedene Werdeformen widerspruchslos denken. Rein denkhaft lassen sich diese Formen fassen, wie ja auch der Begriff Werden gesetzt wurde, um das in Zuordnung zu den einzelnen Augenblicken meiner Dauer verschiedene Erlebte, die verschiedenen Naturgegebenheiten miteinander zu verknüpfen und somit bilden zwei Naturzustände, insofern sie räumlich gegeben sind, den Ausgang der Betrachtung über Werden und bestimmen dieses. Die Setzung Werden, angewandt auf das Naturwirkliche, läßt sich folgendermaßen klar darstellen: Ein bestimmtes Naturwirkliche ist in bezug auf ein gewisses Sosein immer dasselbe, mit Rücksicht auf ein anderes Sosein ist es zum Zeitpunkt A ein anderes als zum Zeitpunkt B. Dieses bewußt erlebte Etwas zum Zeitpunkt A meint ein anderes gleichsam selbständiges Naturwirkliches, als das bewußt gehabte Etwas im Zeitpunkt B.

Somit scheint die Setzung Werden, die auf Grund der "Setzungssparsamkeit"¹⁾ im Bereich der Eigenerlebtheit eingeführt wurde, auch eine Beziehung zwischen Naturwirklichem ordnend zu fassen. Was der Begriff Werden im Rahmen des Naturwirklichen an Ordnung zu stiften vermag, das soll die Ausführung nachfolgender Kapitel sein.

a) Der erste Grundsatz der Lehre vom Werden des Naturwirklichen

Ausgangspunkt ist ein räumlich begrenzter Ausschnitt des Naturwirklichen. In ihm werden zwei erlebte Zustände durch Werden verbunden. Um die nötige Klarheit und Übersicht folgender Untersuchung zu erreichen, seien die Zustände mit II im Zeitpunkt t_2 und mit III im Zeitpunkt t_3 benannt. Beide Zustände sind durch Werden verbunden, durch das "zweite" Werden. Gesucht ist ein erstes

1) Setzungssparsamkeit heißt, daß zur Kennzeichnung eines Gefüges von Dingen nur dann neue Begriffe eingeführt werden dürfen, wenn die alten dazu nicht mehr ausreichen, daß man also mit einer möglichst geringen Anzahl von Setzungen bzw. Begriffen zur Kennzeichnung eines Bereiches von Dingen auszukommen sucht.

Werden, das auf einen Zustand I zum Zeitpunkt t_1 zurückführt.

Diese Verknüpfung des zweiten Werdens mit dem ersten soll derart sein, daß das zweite Werden aus dem ersten als durch dieses mitgesetzt folgt, also teilweise mit dem ersten identisch ist. Zugleich ist dasjenige gesucht, das im Werden beharrlich bleibt.

Diese Untersuchung über die Verknüpfung von zwei Werdeabläufen kommt nun in Verbindung mit den Begriffen Mannigfaltigkeit und Mannigfaltigkeitsgrad auf ein ganz grundlegendes Ergebnis.

Mannigfaltigkeit einer Setzung heißt, daß eine bestimmte Anzahl von letzten weiter nicht mehr auflösbaren Setzungen der Solchheit und Setzungen der Beziehung von Gliedern das Sosein dieser Setzung kennzeichnen. Ihr Mannigfaltigkeitsgrad ist um so höher, je mehr Begriffe zur Soseinskennzeichnung nötig sind.

Angewandt auf das Naturwirkliche heißt das, daß der Zustand II und der Zustand III je einen ganz bestimmten Mannigfaltigkeitsgrad besitzen. Der Vergleich der beiden Zustände ist also ein Vergleich ihrer Mannigfaltigkeitsgrade.

Aus diesem Vergleich der durch Werden verbundenen Zustände ergeben sich verschiedene Fälle, die nun genauer untersucht werden sollen. Der einfachste Fall liegt vor, wenn die Mannigfaltigkeitsgrade der Zustände II und III gleich sind und sich im Werden ein Zustand I desselben Mannigfaltigkeitsgrades finden läßt.

Anders liegt der Fall, wenn Zustand III von höherem Mannigfaltigkeitsgrad ist wie II. Hier muß durch das zweite Werden eine Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades stattgefunden haben, die auf einen außerhalb dieses Werdegeschehens liegenden Grund bezogen werden muß. Dies muß gefordert werden um der Ordnung willen. Der Mannigfaltigkeitsgrad in einem Werdegeschehen innerhalb eines Ausschnittes des Naturwirklichen muß erhalten bleiben, kann sich nicht von selbst erhöhen. Denn die beiden Zustände sollen ja durch Werden verbunden sein, d. h. jeder frühere Zustand eines Werdeablaufes setzt den späteren mit, oder wenn zwei Werdeabläufe aufeinander bezogen werden, setzt das erste Werden das zweite Werden mit. Eine Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades während eines Werdeablaufes würde im Bereich des Ordnungsmäßigen zu dem Widerspruch führen, daß das Inhaltärmere, das Inhaltreichere mitsetzt. Das Reichere kann nie aus dem Ärmeren folgen, aber diese Werdeverknüpfung würde ein solches Grund-Folge-Verhältnis setzen.

Damit ist eine erste und allgemeinste Forderung der Werdelehre aufgestellt: Der Mannigfaltigkeitsgrad kann sich im Werden nicht von selbst erhöhen.

Ausgangspunkt ist und bleibt, wie schon erwähnt, die Tatsache erlebter räumlicher Zustände und ihre Zuordnung zu verschiedenen Augenblicken meiner Dauer. Das ist mir in meiner Eigenerlebtheit gegeben. Und Werden verknüpft eben diese zwei Zustände in Hinsicht auf ein Anderssein, auf eine "Zustandsänderung". Etwas anderes aber heißt es, diese Änderung als eine Beziehung zwischen zwei Zuständen von jeweils bestimmten Mannigfaltigkeitsgrad als ein Werden auf ein anderes Werden eindeutig zu beziehen. Auf ein Werden, das dasein muß, um aus ihm das Werden zwischen den Zuständen II und III folgen zu lassen. Ebenso kann natürlich dieses zweite Werden wieder Grund für einen neuen Ablauf sein, der eindeutig aus ihm folgt.

Nun ist damit noch nichts ausgesagt, über das genaue Wie der Beziehung eines zweiten Werdens als einer räumlichen Zustandsänderung, die erlebt wird, auf ein anderes Werden, und ob dieses ebenso wieder eine räumliche Zustandsänderung ist. Der Grundsatz des Werdens ist eben nur eine Forderung des Ordnung setzenden und wollenden Denkens (genauer, des Ich)¹⁾. Ich stelle ein Werden fest in dem endlichen Zeitraum von $t_2 - t_3$, in dem sich der Zustand II zum Zustand III geändert hat. Die Frage ist nun, wie dieses Werden auf ein solches in der Zeitspanne $t_1 - t_2$ beziehbar ist. Um diese Frage überhaupt stellen zu können, eine Frage, die beim Erleben der Bewegung, beim Stoß auftritt, wo ja auch ein Werden auf ein anderes rückwärts bezogen wird, muß zunächst das Werden als solches gesetzt werden, als das Anderssein eines unmittelbar Gehabten Hier und So in Zuordnung zu den verschiedenen "Jetzt-Augenblicken". Das ist der ordnungsmäßige und tatsächliche als erstes erlebte Ausgangspunkt aller Werdelehre. Das kann nicht klar und deutlich genug herausgehoben werden, wenn man nicht vorschnell etwas einführen will, dessen Grundlagen noch ungesichert sind. Das wäre eben keine "Ordnungslehre".

Bei Betrachtung der Mannigfaltigkeitsgrade der beiden räumlichen Zustände, zwischen denen eine Folgeverknüpfung statt hat, und indem dieses Werden wie-

1) In einem späteren Kapitel wird ausgeführt werden, daß das Denken nicht als Tätigkeit vom Ich erlebt wird. Es muß also entsprechend dem Ausgang alles Philosophierens, nach Driesch dem "Ich habe bewußt Etwas", heißen: des Ordnung wollenden und setzenden Ich; denn lediglich "Ich" schaue hier Ordnung und dort nicht, und will sie auch dort. Und darum weiß ich wiederum.

derum verknüpft wird mit dem es bestimmenden Werdegrund, ergeben sich für das bewußt erlebende Ich rein denkmäßig verschiedene Formen des Werdens.

Nach der Bereitstellung der Begriffe Veränderung, Beharrliches, Folgeverknüpfung, Werdegrund - Werdefolge durch die allgemeine Werdelehre für die Ordnung der die Natur meinenden Setzungen werden die einzelnen möglichen Werdearten untersucht, inwieweit sie sich den Naturgegebenheiten anpassen.

b) Die "Einzelheitsfolgeverknüpfung" im Werden

Es soll ein Werden zwischen den Zuständen II und III also zu den Zeiten t_2 und t_3 im Sinne der Folgeverknüpfung auf ein solches zwischen t_1 und t_2 bezogen werden. Dabei lassen sich, wenn man zuerst den einfachsten Fall der Folgeverknüpfung betrachtet, daß sich nämlich alle räumlichen Zustände zwischen t_2 und t_3 sich auf solche zwischen t_1 und t_2 rückbeziehen lassen, daß sie aus diesen folgen, zwei Sonderfälle des Werdens unterscheiden.

Erstens: Ein Zustand I zur Zeit t_1 wird gefunden, der zwar in seinem Sosein von den Zuständen II und III verschieden ist, aber von gleichem Mannigfaltigkeitsgrad, d. h. alle drei Zustände sind in ihrem Sosein durch gleich viele Begriffe gekennzeichnet. Entspricht nun jedem einzelnen durch verschiedenes Sosein gekennzeichneten räumlichen Zustand zwischen den Zuständen II und III, ein einzelner solcher zwischen I und II, so ist damit dem Werden zwischen II und III ein Werden zwischen I und II eindeutig als Werdegrund zugeordnet. Das heißt mit anderen Worten, daß jeder "Schritt" des zweiten Werdens, "Schritt für Schritt" auf einen solchen im ersten Werden bezogen wird. Die Folgeverknüpfung, die damit zwischen zwei Werdeabläufen gefunden wird, läßt sich kennzeichnen als eine Summe von einzelnen "Einzelheitsfolgeverknüpfungen"; Einzelheiten werden im Raum folgeverknüpft. Es geht jedem Werden im Raum als einer Werdefolge ein einzelnes Werden als Werdegrund im Raum voraus und zwar geschieht dieses Werden an demselben Beharrlichen.

Zweitens: Der Mannigfaltigkeitsgrad des Zustandes III ist größer als der des Zustandes II. Die einzelnen Werdeschritte des Naturwirklichkeitsausschnittes, welche ihn von II nach III führen, lassen sich also nicht alle auf Werdeeinzelheiten oder Werdeschritte zwischen I und II zurückführen. Aber die Werdeeinzelheiten zwischen II und III sind als räumliche Zustände auf räumliche Zustände vor II beziehbar, nämlich auf solche, die von außerhalb vom umgehenden

Raum her als ein Werdegrund mit zum Zustand II geführt haben. Die Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades des Ausschnittes zwischen II und III kommt durch eine andere im Raum vorhandene und sich ändernde Naturmannigfaltigkeit zustande. Da in beiden Fällen jede Einzelheit eines späteren Werdens sich auf eine Einzelheit früheren Werdens im Raum eindeutig beziehen läßt, heißt diese Form der Verknüpfung Einzelheitsfolgeverknüpfung.

Dieses Werden in der Form der Einzelheitsfolgeverknüpfung ordnet die einzelnen Werdegesehnisse in dem Verschiedensein ihres räumlichen Hier und ihrer reinen Solchheit den Augenblicken meiner Dauer zu. Um es noch einmal zu wiederholen, werden, wenn vom Werden überhaupt die Rede ist, zwei durch Räumlichkeit und reine Solchheit gekennzeichnete Naturzustände, wenn von Einzelheitsfolgeverknüpfungen drei so gekennzeichnete Zustände hinsichtlich ihres Verschiedenseins aufeinander bezogen.

Die hiermit ausreichend gekennzeichnete Werdeform Einzelheitsfolgeverknüpfung stellt nicht nur eine denkend geforderte Form des Werdens dar, sondern ist in den Geschehnissen der nichtbelebten Natur verwirklicht, insoweit diese von den Wissenschaften wie Physik und Chemie mit ihren Unterabteilungen untersucht und in Gesetzen ordnend gefaßt werden.

c) Räumlich nicht erklärbare Formen der Folgeverknüpfung

α) Dingschöpfung

Es wird wieder ein Ausschnitt des Naturwirklichen betrachtet. Dieser Ausschnitt habe bis zu einem Zeitpunkt t_2 einen Zustand von ganz bestimmtem Grad der Mannigfaltigkeit, die durch die Besonderheit der Anordnung von Gliedern gekennzeichnet werden kann. Aber von diesem Zeitpunkt t_2 an sei der Mannigfaltigkeitsgrad des Zustandes im betrachteten Ausschnitt durch das Hinzutreten von ein oder mehreren Gliedern erhöht worden, wobei aber keines dieser neuen Glieder räumlich von außen in diesen Ausschnitt eingetreten sein soll.

Das ist ein denkmöglicher Fall von Werden. Damit die als Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades auftretende Veränderung im betrachteten Naturwirklichkeitsausschnitt als eine Werdefolge eindeutig mit einem Werdegrund verknüpft werden kann, muß das Denken ein räumliches Werden fordern, welches durch das räumliche Auftreten der neuen Glieder im Zustand t_2 seinen Abschluß gefunden hat.

Diese neue denkmögliche Art der Folgeverknüpfung heißt bei Driesch Dingschöpfung. Es läßt sich in der Natur kein Fall aufweisen, in dem sie verwirk-

licht wäre. Denn würden wir so etwas wie Dingschöpfung kennen, dann wäre damit auch etwas über das Sosein dieses Werdegrundes erfahrbar, ebenso wie wir um das Sosein eines stoßenden Körpers als Werdegrund für das Werden des gestoßenen Körpers wissen. Damit wäre dieser unräumliche Werbebestimmer ebenso naturwirklich und mit Rücksicht auf sein Wirken erfahrbar.

Wesentlich ist bei der Dingschöpfung, daß die Werdefolge nicht eine Zeitspanne als Rahmen des Werdens hat, sondern in einen Zeitpunkt fällt, denn das Dasein des neuen Dinges hebt eben zu einem bestimmten Zeitpunkt an.

β) Unräumlich bestimmte Bewegung oder Veränderung

Eine weitere Form des Werdens läßt sich widerspruchlos denken, wenn man annimmt, daß ein durch bestimmte Mannigfaltigkeit gekennzeichneteter Ausschnitt bis zu einem Zeitpunkt t_2 in Ruhe verharrt, sich aber von da ab bis zu einem Zeitpunkt t_3 räumlich verändert. Dabei soll diese sich zwischen t_2 und t_3 abspielende räumliche Veränderung nicht auf eine räumliche Veränderung vor t_2 beziehbar sein, die sich außerhalb des betrachteten Abschnittes abgespielt hat.

Damit muß ein unräumliches, sich vor dem Zeitpunkt abspielendes Werden gefordert werden, welches die erfahrbare Veränderung oder Bewegung aus sich folgen läßt. Driesch nennt diese Art der Folgeverknüpfung Bewegungs- oder Veränderungsschöpfung. Aber sie ist ebenso wenig in der Natur erfahrbar wie die Dingschöpfung.

Nun soll aber doch versucht werden, ob nicht das Denken eine Form möglichen Werdens ersinnen könnte, die auch für die erfahrbare Natur von Bedeutung ist.

γ) Das Werden von Ganzheit oder Einheitsfolgeverknüpfung

Es wird wiederum ein Naturwirklichkeitsausschnitt betrachtet, der zur Zeit t_2 einen Zustand von bestimmter Mannigfaltigkeit besitzen möge, die durch eine bestimmte Anzahl von Gliederarten und Beziehungsarten, jede Art wieder eine Klasse mit bestimmter Zahl von Fällen, gekennzeichnet sein möge. Zu einem Zeitpunkt t_3 möge er zwar nicht mehr Glieder, aber mehr Gliederarten und mehr Beziehungsarten, also eine höhere Mannigfaltigkeit, haben. Das heißt aber, daß mehr Begriffe nötig sind, um diesen Zustand darzustellen.

Dieser Zustand mit erhöhtem Mannigfaltigkeitsgrad sei als Werdefolge auf einen Werdegrund rückbezogen. Hinsichtlich des Werdegrundes sind nun zwei Fälle möglich.

Nimmt man an, daß von einem Ausschnitt, der in bezug auf den betrachteten Ausschnitt räumlich außen ist, Mannigfaltigkeit im Werdeablauf in diesen überging, dann liegt der schon erledigte Fall der Einzelheitsverknüpfung vor. Dieser Fall ist verwirklicht, bei den Leistungen der Maschinen.

Da die Begriffe Werden und Folgeverknüpfung vom Denken um der Ordnung willen geschaffen werden und so in künstlicher Weise erfahrungsmäßig gegebene Naturzustände im Sinne des Mitsetzungsverhältnisses miteinander verknüpfen, weil eben dadurch ein Maximum an Ordnung erreicht wird, ist es durchaus nicht widersinnig, rein denkmäßig eine Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades ohne Schöpfung von Dingen oder Bewegungen anzunehmen. Das heißt, es wird eine Erhöhung der Anzahl von Gliederarten und Beziehungsarten *n i c h t* auf eine räumliche äußere Mannigfaltigkeit hin folgeverknüpft.

Wenn es nun weiter noch möglich wäre, das Ergebnis dieser Art der Mannigfaltigkeitserhöhung, durch einen Begriff als ein Ganzes zu kennzeichnen, so würde das heißen, daß aus einer besonders einfachen Anordnung ohne Mitwirkung einer räumlichen äußeren Mannigfaltigkeit eine zusammengesetzte, aber einheitlichere besondere Anordnung geworden ist. Dies wäre ein sehr bedeutsamer Fall der betrachteten Werdeart. Es ist eine geschlossene Einheit, ein geschlossenes Ganzes geworden, wo vorher nur eine Summe nur ein Nebeneinander war. Und dieses Ganze ist geworden, ohne daß seine Teile Stück für Stück nach außen hin folgeverknüpft wären im Sinne der Einzelheitsverknüpfung. Es hat ein Werden stattgefunden, das sich erfahrungsmäßig feststellen läßt. Aber um zu ihm den Werdegrund zu suchen, muß der Raum verlassen werden. Der Werdegrund, der die Mannigfaltigkeitserhöhung mitgesetzt hat und sich als Werden zwischen den Zeitpunkten t_1 und t_2 abgespielt hat, kann nicht eine Verknüpfung zweier räumlicher Zustände gewesen sein, sondern ist als unräumlicher Werdebestimmer zu denken.

Da nach dieser Form des Werdens Ganzheit oder Einheit das Endergebnis des Werdegeschehens ist, wird es von Driesch Einheitsfolgeverknüpfung oder auch Ganzheitsfolgeverknüpfung genannt. Die als unräumlich geforderten und gesetzten Werdebestimmer heißen auch Ganzheits-Einheitswerdebestimmer oder ganzmachende Naturfaktoren, wenn diese Werdeform in der Natur festgestellt wird.

Sie sind naturwirklich ebenso wie die Ursache einer Bewegung, wie der Werdegrund der Einzelheitsverknüpfung und sie sind unanschaulich, unräumlich. Sie sind ja eine denknotwendige Forderung, um Ordnung zu schaffen, um das Werden eindeutig in sich zu verknüpfen. Denn die sinnliche Erfahrung liefert uns ja nur das Ergebnis, die Werdefolge. Das Denken fordert Endgültigkeit im Hinblick auf Ord-

nung und setzt zu diesem Zweck die unräumlichen Naturwerdebestimmer ganzheitmachender Art. Sie sind "intellektuelle".

Dieses Ganzheitswerden ist in der Natur im Bereich des Lebendigen verwirklicht.

Diese intellektuellen, die Werdebestimmer, werden gekennzeichnet durch zusammengesetzte Begriffe von einheitlicher Art und meinen gewisse, einheitliche, unzerlegbare Naturgegenstände.

Bis jetzt wurden nur die Formen möglichen Werdens im Naturwirklichen rein denknotwendig abgeleitet. Notwendig deswegen, weil am Ausgang alles Denkens ein geheimnisvolles Wollen von Ordnung und ein Wissen, daß Ordnung erreicht werden könne, steht, und durch die Begriffe Werden, Folgeverknüpfung sich eben ein Maximum an Ordnung erreichen läßt. Folgeverknüpftes Werden stiftet Eindeutigkeit und Geschlossenheit in der Naturordnung und schließt sie der rein logischen Ordnung an. Was der Begriff Werden zu leisten vermag, soll im Rahmen dieser Arbeit gezeigt werden.

Man könnte den Begriff Folgeverknüpfung, weil er gleichsam die Voraussetzung für Ordnung schafft, im Sinne Kants eine Kategorie nennen, eine "Voraussetzung der Möglichkeit der Naturerfahrung" ¹⁾.

Weil für einen Teil dessen, was wir "bewußt haben", der Begriff Folgeverknüpfung einen eindeutigen Zusammenhang und eine Geschlossenheit in sich zwischen den bewußt gehaltenen Gegenständen stiftet, setzt das Denken diese Gegenstände als gleichsam selbständige, also den Gesamtbereich der Natur. Somit wäre keine Erfahrung Naturerfahrung ohne den Begriff des folgeverknüpften Werdens. In diesem Sinne kann man also von der Folgeverknüpfung als von einer Kategorie sprechen.

Aus den Begriffen Werden und Folgeverknüpfung und aus dem Begriff des räumlich erlebbaren Werdens ergeben sich die vier möglichen Formen, die Einzelheitsverknüpfung, die Dingschöpfung, die Bewegungsschöpfung und die Einheitsverknüpfung. Ebenso könnte man diese vier Ordnungssetzungen auch Kategorien nennen, nur wären sie ebenso wie die Kategorie Folgeverknüpfung, nicht einfache unzerlegbare Begriffe.

Die Einzelheitsverknüpfung genannte Form des Werdegesehens in der Natur kann nun auch Ursächlichkeit genannt werden, weil nur bei ihr Ursache und Wirkung in gleicher Weise erfahrbar sind. Bei der vierten Werdeform erfassen wir nur die Wirkung.

1) O.L. 1. Auflage, S. 186

Bei der Einzelheitsverknüpfung ist zu unterscheiden die Folgeverknüpfung und das räumlich Beharrliche - entsprechend bei Kant die Kategorien Kausalität und Substanz, bei der Einheitsverknüpfung lassen sich unterscheiden Folgeverknüpfung und Ganzheit - entsprechend bei Kant die Kategorien Kausalität und Individualität.

Noch einmal sei klar herausgehoben, daß sich diese vier Formen möglichen Werdens rein denkmäßig, also frei von Erfahrung "a priori" entwickeln lassen, wenn einmal die Bedeutung von Werden, Verknüpfung, Raum Mannigfaltigkeitsgrad geschaut sind. Das "frei von Erfahrung" heißt aber nicht frei von jeder vom Ich gehalten geordneten Erlebtheit, sondern nur frei von Empirie, d. h. von einem bestimmten Quantum an Erfahrung.

III. Die durch die Einzelheitsfolgeverknüpfung (Kausalität) ermöglichten Setzungen

1. Die Verknüpfung "Bewegung"

Die Forderung des Ordnung wollenden Denkens¹⁾ an die Natur heißt: Ein Werden im Raum soll als Wirkung an ein anderes Werden, als Ursache in einem bestimmten Zeitpunkt geknüpft werden können. Dabei soll sich dieses Werden an einem Beharrlichen abspielen, an einem Etwas, das im Raum als dasselbe beharrt. Man nennt dieses *D i n.g.* Alles Werden spielt sich an Dingen ab, die hinsichtlich gewisser ihrer Eigenschaften in verschiedenen Zeitpunkten Verschiedenheiten aufweisen. Dieses Verschiedensein in Zuordnung zu den Augenblicken meiner Dauer läßt das Ich das Werden setzen. Es ist das Sich-Verändern der Orte, an denen sich die Dinge befinden und die Veränderung gewisser Solchheiten

1) Driesch spricht in der 1. Auflage seiner "Ordnungslehre" oft noch von Denken und Wollen des Ich im Sinne von Tätigkeiten. Im Vorwort zur 2. Auflage gibt er an, die Tätigkeitslosigkeit des nur erlebenden Ich noch nicht ganz klar gesehen zu haben. - Ich habe für diese Arbeit zuerst die 1. Auflage benutzt. Wenn also bei meiner Darstellung der systematischen Lehre bei Driesch auch von Wollen und Denken des Ich die Rede ist, ohne daß von mir der Zusatz gemacht wurde, daß diese Sprechweise nicht genau ist, dann ist dies auf die Terminologie der 1. Auflage zurückzuführen.

der Dinge. Aber nicht alle Eigenschaften eines Dinges können als veränderlich angesehen werden; denn dann könnte man nicht mehr von Dingen sprechen. Wenn schon Beharrliches sein soll, so muß es durch gewisse beharrliche Eigenschaften gekennzeichnet werden. Das Ding muß in einem bestimmten Sosein immer dasselbe bleiben. Dieses Sosein ist sein Wesen.

Von diesem nun klar dargelegten Standpunkt aus läßt sich jetzt eine Veränderungsform der Dinge ordnend fassen, nämlich, die Änderung des Ortes eines Dinges in der Zeit, die Bewegung.

a) Begriff der Bewegung

Ein Ding bewegt sich, wenn es in Zuordnung zur stetigen Zeit, eine stetige Reihe von Orten einnimmt. Dabei wird jeweils dieser Zeitpunkt und dieser Ort in Beziehung gesetzt zu allen anderen Zeitpunkten und allen anderen Orten. Ich, der ich Bewegung feststelle, befinde mich gleichsam im Nullpunkt eines 4-dimensionalen Koordinatensystems mit 3 Raumdimensionen und 1 Zeitdimension¹⁾. Und indem ich einem Ding einen Bestimmten Ort in diesem System zuordne, setze ich es in Beziehung zu allen anderen Punkten des Systems. Die Bewegung eines Körpers würde sich in diesem System in Form einer Linie darstellen lassen. Die Bewegung, die mein Leib während seines Lebens beschreibt, wird in diesem Zusammenhang von H. Weyl die "Weltlinie meines Leibes" genannt. ("Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft S. 72")

Dem Raum und der Zeit wird eine bestimmte Struktur zugeschrieben, wie sie darin zum Ausdruck kommt, wenn ich von Gleichzeitigkeit und von Gleichortigkeit zweier Ereignisse spreche. Durch die euklidische Geometrie wird die Maßstruktur des Raumes genauer beschrieben.

Es wurde schon erwähnt, daß der Begriff Werden nicht zu den "Urordnungssetzungen", die unmittelbar erlebt werden, gehört. Daraus ergibt sich nun, daß Bewegung nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. Das "An-verschiedenen-Orten-Sein" eines Dinges wird durch die Setzung Werden verknüpft. Das Bewegliche, das Ding, an dem die Bewegung als ein (nicht wesentlicher) Bestandteil seines Soseins mittelbar gemeint ist, ist ebenso mittelbar, d. h. als gleichsam Selbständiges gemeint.

1) Hierzu H. Weyl "Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft", S. 66

α) Das Bewegete

Aus der Forderung des Denkens, das die Verschiedenortigkeit von Dingen sich durch den Begriff Bewegung unter sich verknüpfen lasse, ergeben sich gleich weitere Forderungen,

Die Bewegung eines Dinges soll ihm als Eigenschaft zukommen, als ein Kennzeichen seines Soseins. Hinsichtlich dieser neuen Eigenschaft eines Dinges können wir weitere Angaben machen über die Richtung, über die Art der Bewegung, gleichförmig oder beschleunigt, über seine Geschwindigkeit. Damit ist also etwas über das Ding ausgesagt, was über sein bloßes Dasein hinausreicht, wenn gesagt wird, ein Ding werde, oder ein Ding bewege sich. Es wird hiermit von ihm gleichsam die Möglichkeit ausgesagt, in Zukunft, d.h. in angebbarer Zeit, an einem bestimmten Ort zu sein. Die Bewegung ist eine Eigenschaft eines Dinges von im Jetzt angebbarer Art und Weise und darüber hinaus ein Vermögen in Zukunft an einem fixierten "Punkt" zu sein. Die Bewegung schließt eine Zeitangabe über eine künftige Naturwirklichkeit mit ein.

Mit Rücksicht auf Bewegung läßt sich vom Denken ein Gefüge von Forderungen aufstellen, das bei Erfüllung durch die Natur auch die Erfüllung der allgemeinen Forderungen des Denkens gewährleistet, nämlich die Forderungen der Sparsamkeit und der Eindeutigkeit. Hinsichtlich dieser Forderungen ist die Bewegung nun genauer zu fassen.

Ist ein bewegtes Ding einmal in einer durch bestimmte Geschwindigkeit und Richtung gekennzeichneten gleichförmigen Bewegung, dann wird es sich ohne fremde Beeinflussung seines Werdens mit derselben Geschwindigkeit und in derselben Richtung weiterbewegen.

Das ist im wesentlichen der bereits von Galilei gefundene Satz von der Trägheit des bewegten Körpers oder das 1. Newton'sche Axiom. Damit wird das Werden eines Dinges nach Werdegrund und Werdefolge im Sinne des Mitsetzungsverhältnisses gesetzt. Eine gleichförmige Bewegung von Ort A nach B in der Zeit von t_1 bis t_2 setzt nach dem Trägheitssatz eine zweite von B nach C in der Zeit von t_2 bis t_3 als eine "selbige" mit, wenn ein homogener Raum angenommen wird.

β) Die Bewegungsursache

Aus dem Trägheitssatz ergibt sich, daß das Bewegtsein die Ursache seines eigenen Fortganges ist. Weiter kann aber auch die Bewegung und ihr Sonderfall, die Ruhe geändert werden. Aufgabe ist es nun, die Ursache der Bewegungsänderung zu untersuchen. Zur Lösung dieser Aufgabe ist es nötig, zuerst die Bewegungs-

änderung selbst und die besonderen Kennzeichen eines bewegten Dinges ordnend, d. h. eindeutig und setzungssparsam zu fassen.

Als Kennzeichen des bewegten Dinges haben wir schon die Bewegungsrichtung und die Geschwindigkeit. Weiter kommt hinzu ein Etwas, das beharrlich sein soll und in Zuordnung zu einer festgelegten Einheit einen bestimmten Betrag haben soll. Dieses Etwas bestimmt durch seinen Betrag jedes bewegte Ding als solches und unterscheidet es größenmäßig von anderen; es ist somit neben Richtung und Geschwindigkeit ein weiteres Kennzeichen des bewegten Dinges.

Eine Änderung der Bewegung wird nicht durch Änderung des Betrages dieses beharrlichen Etwas hervorgerufen, sondern nur durch Änderung von Richtung oder Geschwindigkeit, oder von beiden. Bei der Bewegungsänderung wird in einem bestimmten Zeitpunkt aus, der durch die Geschwindigkeit c_1 gekennzeichneten Bewegung eine durch die Geschwindigkeit c_2 gekennzeichnete, wobei das beharrliche Etwas (m) auch nach der Änderung das bewegte Ding durch seinen Betrag größenmäßig bestimmt. Dieses m bleibt dasselbe.

Die Bewegungsänderung ist die Werdefolge und muß denknotwendig, der Forderung der Eindeutigkeit und Sparsamkeit gemäß, auf einen Werdegrund bezogen werden. Diese Ursache nennen wir Kraft, die auch eine Richtung besitzt.

Bei Wirkung einer Kraft auf ein bewegtes Ding ergibt sich für dieses eine Richtungsänderung, da ja die Kraft auch durch Richtung gekennzeichnet ist. Die neue Bewegungsrichtung erhält man dann durch Vektoraddition der Richtung der Kraft und der Richtung der ersten Bewegung.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist also dieses: Ändert ein bewegtes Ding seine Bewegung der Richtung nach, so ist die Ursache dieser Änderung eine Kraft, deren Richtung sich aus alter und neuer Richtung des bewegten Dinges berechnen läßt und keiner von beiden gleich ist.

Weiter dient zur Berechnung der ändernden Ursache, der Kraft, die Änderung der Geschwindigkeit. Sie möge erst c_1 , dann c_2 sein, dann ist die Beschleunigung, die das Ding durch die Kraft erfährt, $v = c_2 - c_1$. Die Beschleunigung kennzeichnet die Bewegungsänderung seinem Betrage nach und kennzeichnet damit auch deren Ursache, die Kraft. Weiter ist das Bewegte größenmäßig durch das Beharrliche Etwas m gekennzeichnet und von anderem Bewegten unterschieden. Damit wird wiederum die Kraft ihrem Betrage nach eindeutig gekennzeichnet, da ja dieses Beharrliche m durch sie die Beschleunigung v

erfährt. Das Produkt $m \cdot v$ kennzeichnet also eindeutig eine Kraft, die auf ein bewegtes Ding von einem bestimmten Betrage m gewirkt hat und seine Geschwindigkeit von c_1 auf c_2 erhöht hat, ihrem Betrage nach. Daraus läßt sich nun auch eindeutig die Richtung der Kraft nach der bekannten Methode berechnen. Inhaltlich stellt diese Untersuchung über die Bewegungsursache das 2. Newton'sche Axiom dar.

8) Die Wechselwirkung

Als 3. Axiom von Newton bleibt das über die Wechselwirkung für die Werdelehre zu untersuchen. Denkmäßig gefordert ist hier, daß ein Werdegrund, der als eine räumliche Ursache gewirkt hat, die Werdefolge mitgesetzt hat, eben nicht mehr wirkt. Indem die Wirkung da ist, hört die Ursache zu wirken auf. "Die Wirkung vernichtet die Ursache als Wirkenkönnendes" (O.L. S. 195).

Von Wechselwirkung wird dann sinnvoll gesprochen, wenn es sich um zwei verschiedene Dinge handelt, d. h. wenn die Veränderung des einen Dinges Ursache ist für die Veränderung des anderen Dinges. Als Beispiel mag der elastische zentrale Stoß zweier Stahlkugeln dienen, die gleiche Maße besitzen. Die erste Kugel habe die Geschwindigkeit c_1 und treffe damit auf die ruhende 2. Kugel. Dabei kommt die Kugel 1 zur Ruhe und die Kugel 2 bewegt sich mit der Geschwindigkeit c_1 fort. Die Bewegung der ersten Kugel war die Ursache der Bewegung der 2. und hier wird deutlich, wie die Wirkung die Ursache "vernichtet"¹⁾.

An diesem Vorgang, der die denkmäßigen Forderungen der Werdelehre hier im besonderen der Bewegungslehre erfüllt, zeigt sich ferner, was der Begriff Werden mit Rücksicht auf Ordnung leistet. Es erweist sich, daß die Veränderungen immer an Dingen vor sich gehen und diese bedeutsame Angelegenheit der Veränderung eines Dinges durch den Begriff Werden ja erst gesetzt werden kann. Sie wird in einem späteren Kapitel genauer erfaßt. Für die Inhalte unserer Gewohnheitserfahrung fordert das Denken, daß seine Ordnungsforderungen erfüllt sein mögen und es sieht, daß durch die Begriffe Werden, Folgeverknüpfung, Kausali-

1) Selbstverständlich spricht man auch dann von Wechselwirkung, wenn der Stoß nicht zentral und die Massen verschieden sind. Dann ist eben die Bewegung der stoßenden Kugel durch den "vernichteten" Betrag seiner Bewegung der Richtung und Geschwindigkeit nach gekennzeichnet, wenn sie aufgehört hat, Ursache zu sein. Die Kugel vermag in diesem Falle nach dem Stoß wieder zu stoßen. Sie hat die Möglichkeit, Ursache von Bewegungsänderung zu sein, nicht verloren.

tät und Bewegung ein Maximum an Ordnung erzielt wird. Ich will Geordnetes in meinem Erleben und "Ich habe bewußt geordnetes Etwas".

War ein Ding einmal Träger einer Veränderung, so heißt das nicht, daß es dies nie mehr sein könne. Vielmehr ergibt sich aus der Wechselwirkung folgendes: Indem ein Ding als Träger einer Veränderung Ursache für eine ebensolche an einem anderen Ding wurde und durch sein Gewirkhaben aufhört, Ursache zu sein, unterscheidet es sich nach seinem Wirken von dem Zustand der Veränderung, in dem es Ursache war, es ist also anders geworden, hat sich verändert¹⁾.

§) Der Satz von der Erhaltung der Energie

Dasjenige an einem bewegten Ding, das während der Bewegung beharrt und durch seinen Betrag das Ding größenmäßig von anderen unterscheidet, wurde mit m bezeichnet und es kennzeichnet mit der Geschwindigkeit c jedes bewegte Ding. Auf ein bewegtes Ding wirke nun stetig eine Kraft P entgegen der Bewegungsrichtung. Dadurch wird die Geschwindigkeit c kleiner, d. h. das Ding muß bei seiner Veränderung in Bewegung gegen die Richtung der Kraft P längs eines Weges s Arbeit vom Betrage $P \cdot s$ leisten.

Diese Ableitung soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Die Arbeit läßt sich nun durch m und c ausdrücken und zwar ist $P \cdot s = \frac{m}{2} \cdot c^2$. Dieser Ausdruck $\frac{m}{2} c^2$ stellt für ein bewegtes Ding sein Vermögen, Arbeit zu leisten, dar. Die Größen m und c kennzeichnen dabei jedes Bewegte vor Leistung der Arbeit und liefern in diesem Zusammenhang die Möglichkeit des Wissens um das Arbeitsvermögen. Weiter ergibt sich daraus eine Beziehung zwischen der Ursache der Bewegung eines Dinges und dem Betrag der von ihm zu leistenden Arbeit. Das heißt also, durch seine Bewegung ($\frac{m}{2} c^2$) vermag ein bewegtes Ding Arbeit ($P \cdot s$) zu leisten; aber andererseits vermag eine Kraft P , die auf ein ruhendes Ding mit dem Betrag m längs eines Weges s eine beschleunigende Wirkung ausübt, dem Ding die Bewegungsenergie $\frac{m}{2} c^2$ zu erteilen, die es wiederum befähigt, diese Kraft längs s zu überwinden.

Wenn ein Ding seine Bewegungsenergie $\frac{m}{2} c^2$ verbraucht hat, um die Kraft P längs des Weges s zu überwinden, dann ist es in Ruhe. Aber die Kraft wirkt weiter auf das Ding und erteilt ihr dann schließlich wieder eine Beschleunigung bis zu einer Bewegungsenergie von $\frac{m}{2} c^2$. Für den Zustand der Ruhe muß nun das Denken etwas Besonderes fordern, um die Eindeutigkeit des Mannigfaltigkeitsgrades der Zustände im Werden zu gewährleisten. Das Denken fordert hier

1) Vgl. Anm. 1 S. 28

ein Weiterbestehen des Betrages an "Ursächlichkeitsvermögen", das durch $\frac{m}{2} c^2$ im Beginn der Bewegung gekennzeichnet wird, auch für den Augenblick der Ruhe. Durch alle Zeit hindurch, also vom Beginn der Bewegung über die Ruhe zur gegenläufigen Bewegung soll dieser Betrag des "Ursächlichkeitsvermögens" erhalten bleiben. Das ist eine Forderung, weil dieser Betrag am Ding uns nicht unmittelbar zugänglich ist.

Es wird potentielle Energie genannt. Bewegungsenergie geht also in Arbeit über und diese bleibt als Vermögen, als potentielle Energie erhalten.

Zu jedem Zeitpunkt seiner Bewegung besitzt das Ding beim Überwinden der Kraft eine Energie $\frac{m}{2} c'^2$, die kleiner ist als seine Anfangsenergie $\frac{m}{2} c^2$. Aber gemäß der Forderung des Denkens bleibt das Gesamtvermögen, Ursache weiterer Bewegung zu sein, dem Betrage nach erhalten. Er setzt sich nur zu diesen Zeitpunkten aus zwei Teilen zusammen, nämlich aus der Bewegungsenergie $\frac{m}{2} c'^2$ und der potentiellen Energie in Form der geleisteten Arbeit $P \cdot s'$. Also $\frac{m}{2} c'^2 + P \cdot s' = \text{const.}$

Das waren alles bisher nur Forderungen des Denkens und es ist weiter zu untersuchen, ob diese Forderungen nach Ordnung und Eindeutigkeit im Werden von der Natur erfüllt werden. Man darf hier wohl sagen, daß die Natur die Forderungen hinsichtlich des Werdens im Vorgang der Bewegung überall da erfüllt, wo sich Dinge in einer wirklich beobachtbaren Bewegung befinden. Es gibt bewegliche Dinge im Raum, und sie besitzen jenes Beharrliche, das sie durch seinen Betrag m kennzeichnet, wobei m nun Masse bedeuten soll. Die Masse ist nicht nur von dem Rauminhalt der Dinge abhängig. Auf Einzelheiten, die die Physik beizubringen hat, soll hier nicht eingegangen werden. Jedenfalls sind die 3 Newtonschen Axiome durch die Mechanik erfüllt. In bezug auf die Ursache der Bewegung gibt es in dem Bereich der bewegten Naturdinge, die leicht beobachtbar sind, den Stoß als Nahwirkung und die sogenannte Fernwirkung durch die verschiedenen Anziehungskräfte.

Insgesamt verwendet die Bewegungslehre die Setzungen Raum, Größe, Werden, Zeit, Folgeverknüpfung, Bewegung, bewegtes Ding und schafft aus ihnen 3 neue Setzungen, nämlich Raumstrecke, Zeitlänge und Masse. Und daraus schafft sie nun die Begriffe Geschwindigkeit und Beschleunigung. Ferner setzt sie aus Gründen der Sparsamkeit für die Bewegung als Werden den Begriff der Trägheit. Der Kraftbegriff stellt eine Aussage dar über ein eindeutig mitsetzendes Folgeverknüpftsein im Werden der Bewegung. Der Begriff der potentiellen Energie wird auf Grund der Forderung nach Eindeutigkeit im Werdeablauf einer Bewegung gesetzt. Betont mag noch einmal sein, daß die 3 Newtonschen Axiome auf

Grund einer rein denkmäßig betriebenen Werdelehre gesetzt werden können vor allen messenden Ergebnissen und Beobachtungen: die die Gewohnheitserfahrung auf dem Gebiet der Physik beizubringen vermag.

2. Die Veränderung im Raum als Verknüpfung

a) Allgemeines

Räumliche Veränderungen von Naturdingen in der Form der Folgeverknüpfung vollzieht sich nicht nur als Bewegung, sondern auch als eine Veränderung im Sosein des Dinges, an dem also, was als reine Solchheit bezeichnet wird. Reine Solchheit oder Qualität sind z.B. Farben, Gerüche, Töne. Wie die Veränderung reiner Solchheit in ihrer Einzelheitsverknüpfung zu fassen ist, das wird nun untersucht. Dabei wird der Begriff der Naturgegebenheit vorausgesetzt und ferner, daß schon bekannt ist, daß es sich um einen Wechsel der Eigenschaften von im Raum festbeharrenden Gegebenheiten handelt.

Dazu ist als erstes zu klären, was man genau unter Ding und Eigenschaft zu verstehen hat, wenn die Untersuchung über das Werden von Eigenschaften an Dingen ein klares Ergebnis haben soll. Um ein Verschiedensein der Eigenschaften der Dinge in Zuordnung zu den Augenblicken meiner Dauer zu verknüpfen und setzungssparsam zu ordnen, wurde ja, wie schon erwähnt, der Begriff Werden geschaffen. Dabei darf nicht alles am Ding veränderlich sein. Die Substanz ist kein leerer Träger von veränderlichen Eigenschaften. Das Ding ist also ein Etwas, das bei allen im Raum geschehenden Änderungen beharrt und ein beharrendes Solches ist. ("... im Wechsel der Erscheinungen beharrt"). Wohlgemerkt, das ist noch nicht das Ding an sich, sondern an meinen Gegebenheiten entdecke ich, setze ich Beharrliches und Veränderliches, wenn ich erst einmal Werden setze. Das Ansich tritt erst später als eine notwendige Forderung der Ordnungslehre auf, die sich damit selbst erweitert zu einer Lehre vom Wirklichen. Doch das wird in einem späteren Kapitel noch genauer dargestellt werden, und es wird sich hierbei zeigen, daß der Begriff Werden wieder eine entscheidende Rolle dabei spielt.

Das Ding ist solches, und das Sosein, bezüglich dessen es solches ist, muß immer dasselbe sein, sonst wäre es kein Ding. Das tägliche Leben läßt uns ganz deutlich zwischen Beharrlichem und Veränderlichem unterscheiden. Diese Kugel ist immer dasselbe Ding, ob sie ruht oder rollt, rot oder grün ist, kalt oder warm, hart oder fest, ja größer oder kleiner ist. Das sind alles Eigenschaften,

die das Ding jetzt zu solchem, in dieser Bestimmtheit zu einem anderen solchen machen. Es bleibt aber dasselbe Ding, weil etwas an ihm beharrt. Es soll hier nicht ausführlich untersucht werden, was das nun ist, was beharrt. Kurz sei erwähnt, daß Driesch zwischen reinen Eigenschaften oder reinen Solchheiten wie Farbe, Temperatur, elektrischer Substanz - also jeden Teil des Dinges betreffend - und solchen Eigenschaften unterscheidet, die die Beziehung der Teile zueinander betreffen und "dinghafte Eigenschaften" genannt werden.

Die reinen Eigenschaften sind sicherlich nicht das, was beharrt, sondern nur zeitweise (temporär). So fühlt sich z. B. ein warmes Ding kalt an, wenn die Hand vorher in heißes Wasser getaucht wurde. Der temporäre Charakter sehr vieler dieser reinen Eigenschaften ruht auf ihren leidenden Beziehungen zu anderen Dingen. Z. B. wird eine Metallkugel elektrisch geladen, weil man sie mit einem geladenen Hartgummistab berührte usw. Ein Teil der reinen Eigenschaften eines Dinges zeigt also pathisches Vermögen, ein Teil andererseits aktives Vermögen. Aber aus denjenigen von ihnen, die sich gut messen lassen, können sogenannte Konstanten ausgewählt werden, wie spezifische Wärme, Brechungsindex, Leitfähigkeit für Wärme und Elektrizität, Elastizitätsmodul usw. Diese Konstanten stehen in möglicher Beziehung von quantitativer konst. Größe zu anderen Dingen, z. B. ein Eisenstab bei der Erwärmung durch erhitzten Dampf. Damit ist eine Anzahl bestimmter Dingarten gefunden, die durch das Beieinander ihrer Konstanten als beharrlich gekennzeichnet sind. Diese Untersuchung ist für die Lehre vom Werden, von der Veränderungsverknüpfung nicht von sehr ausschlaggebender Bedeutung. Wie die moderne Physik erweist, sind selbst Atome nicht von Bestand, und ihre Letztbestandteile, die Elektronen, Protonen, Neutronen und Mesonen werden durch den neuesten Stand der Physik selbst wieder wahrscheinlich als Mannigfaltigkeiten letzter Teilchen angesehen. Alles Dinghafte würde damit nur eine Anordnungsmannigfaltigkeit dieser letzten wirklichen beharrlichen "Urdinge", und alles Anmanigliche am Dinghaften müßte dann im Sinne eines bestimmten Gefüges verstanden werden, deren Gestalt durch Geometrie zu kennzeichnen ist. Damit würde sich also als Beharrliches für z. B. eine Holzkugel ergeben; Die Anordnungsmannigfaltigkeit der Moleküle bzw. Atome und Atomteile, also ihre Form und weiter ihre arthaften Konstanten wie Leitfähigkeit für Wärme und Elektrizität, Elastizität, Dichte. (Entsprechend der aristotelischen ersten und zweiten Substanz.) Für die Werdelehre aber genügt es, das Ding so zu fassen, daß seine Materie Träger von Konstanten und von Formen ist,

b) Der Begriff der Veränderung

Eigenschaften von einem Ding, das in einem Bestimmten seines Sosein beharrt, sollen sich verändern. Aus der vorangehenden Ausführung, über die zeitweisen Eigenschaften ergibt sich, daß darunter reine Solchheiten wie Farbe, Töne, Wärme usw. verstanden werden, die verselbständlicht als naturwirklich gesetzt werden und meßbar sein müssen. Nicht also betrifft die Lehre von den Veränderungen irgendwelche Empfindungen oder Empfundenes, das mir in meinem Erleben unmittelbar als dieses Solche und jenes Solche gegenübersteht. Das Empfundene muß als naturwirkliche zeitweise Eigenschaft an einem Ding verselbständlicht sein, damit es folgeverknüpft als Veränderung gefaßt werden kann. Das Andere wäre eine Veränderungsverknüpfung im eigenen Erleben, die jetzt im Bereich der Natur nicht zur Debatte steht.

Bei der Bewegung wurde davon gesprochen, daß dieser Begriff wie der Begriff des Werdens vom Denken geschaffen wurde, um durch eine in sich werdeverknüpfte verselbständigte Natur ein Maximum an Ordnung zu haben. Dabei hängt dieser Begriff daran, daß ein Etwas dasselbe bleibt. Darüber hinaus wird das Sichbewegen zu einer Eigenschaft des Dinges selbst. Zwar wird das Ding in seiner Bewegung nur im Hier und zu diesem Zeitpunkt gefaßt, aber das erschöpft nicht sein Werden, sondern in größtmäßig bestimmbarer Weise wird es auch an einem anderen Ort sein, weil es an diesem gewesen ist. D. h. seine Eigenschaft des Bewegtseins ist die Ursache seines Fortganges. Das Ding "wird" im Hier und Jetzt und "ist" nicht. Eine gleichförmige Bewegung ist also eine Eigenschaft, und die Beschleunigung eine Änderung dieser Eigenschaft.

"Ein Werden an einem Ding soll nun immer dann eine Veränderung heißen, wenn dieses Werden unter Wahrung seines Werdegesetzes, d. h. der Beziehung seines Veränderungsbetrages zum Zeitablauf, im Bereich ein und desselben zur Eigenschaft verselbständlichten Soseins verbleibt" (O. L. S. 211). Eine Veränderung spielt sich also z. B. beim freien Fall ab.

Für eine Solchheitsveränderung im Naturwerden soll der Begriff Veränderung in ähnlicher Weise gelten. Hier soll immer dann von Änderung gesprochen werden, wenn sich eine Änderung unter Beibehaltung desselben Werdegesetzes und im Bereiche derselben Eigenschaft abspielt.

Mit Rücksicht auf die verschiedenen Werdegesetze, die sich ihrerseits in verschiedene Gruppen sondern lassen, ergeben sich bestimmte Formen des Raumwerdens. Sehr einfache Formen solchen Raumwerdens sind schon behandelt wor-

den bei der gleichförmigen Bewegung und gleichförmig beschleunigten Bewegung. Andere Veränderungen sind recht kompliziert und finden demgemäß ihre Formulierung in entsprechend komplizierten mathematischen Funktionen, z. B. in der Exponentialfunktion. Man könnte sagen, daß es so viele verschiedene Formen des Raumwerdens gibt, als verschiedene Formen von Differentialgleichungen zu ihrer Formulierung zur Verfügung stehen. Dabei kann ein und dieselbe mathematische Funktion verschieden inhaltlich interpretiert werden, d. h. ihre mit Inhalt gefüllten Formen sind isomorph. Dasselbe mathematische Gefüge kann mit Inhalt aus der Mechanik oder Elektrodynamik gefüllt werden.

c) Das Werden und seine Beziehungen zu den Gleichungen der Mathematik

Der Begriff der Größe hat als solcher mit dem Begriff des Werdens und der Folgeverknüpfung nichts zu tun. Auch dann ist hier kein Werden, wenn die stetige Zahlenreihe durchlaufen wird, sondern jede Zahl ist eben diese und wird als Anzahl einer Menge, wenn es sich um die Kardinalzahlen handelt, gesetzt und es wird vom Ich geschaut, daß jede Zahl der Reihe aus der Vorhergehenden durch Addition von 1 entsteht. Das ist keine Tätigkeit, wenn nur das "Ich habe bewußt Geordnetes" in Rede steht. Etwas anderes ist es, wenn von meiner Seele als Ordnerin gesprochen wird. Doch vorläufig ist diese noch nicht gesetzt, sondern nur der Seinskreis Natur. In einem späteren Kapitel wird gezeigt werden, daß Driesch ebenso wie zum Seinskreis Natur, auch zum Seinskreis "Meine Seele"¹⁾ über den Begriff Werden gelangt.

Die Gleichungen der "Naturlehre" - Physik sind entweder gewöhnliche Gleichungen oder Differentialgleichungen. Die Gleichung $s = \frac{1}{2} g t^2$ (Weg s beim freien Fall) besagt lediglich, daß für das Werdegesehen freier Fall durch die Gewohnheitserfahrung bedeutsame und größenmäßig bestimmte "Naturso-seinsbesonderheiten", hier nämlich die Erdbeschleunigung g , auf das Ergebnis des Werdeablaufes, nämlich auf den zurückgelegten Weg s , eindeutig zugeordnet sind. Die Gleichung zwischen zwei solchen Ausdrücken besagt, daß zwei Zahlen einander gleich sind, d. h. die Maßstäbe "heben sich fort".

$$\left(\text{Meter} = \frac{\text{Meter}}{\text{Zeit}^2} \cdot \text{Zeit}^2 \right)$$

Eine Unbekannte läßt sich dann aus solchen Gleichungen berechnen. Diese drücken also kein Werden aus, sondern nur die formalen Beziehungen größenmäßig bestimmter Naturbesonderheiten, die ein solches begleiten.

Auch Differentialgleichungen geben nicht einem Werdegesehen Ausdruck. Das $\frac{dx}{dt} = f(t)$ bedeutet nur, daß ein Gesetz der Zuordnung von größenmäßig

1) Methodischer Solipsismus bei H. Driesch

bestimmten Soseinsbesonderheiten irgendwelcher Naturdinge, die in ihrem Betrag stetig vermehrbar oder vermindierbar sind, in bestimmter Weise verknüpft ist mit einem Gesetz der Größenzuordnung anderer Soseinsbesonderheiten anderer Naturdinge. Alle diese Beziehungen der Größen von Soseinsbesonderheiten, niedergelegt in gewöhnlichen oder Differentialgleichungen, begleiten nur einen Werdeablauf und geben ihm nicht selbst Ausdruck noch der Werdeverknüpfung. Keine Formel der Kinematik macht über Werden oder Werdeverknüpfung eine Aussage, sondern kennzeichnet lediglich ein Werdegesehens als eine Größenbeziehung in einem Augenblickszustand des Werdegesehens. Die Formel liefert für einen bewegten Körper nur eine Größenbestimmung für ein Hier, aber in diesen Zeitaugenblicken ist kein Werden. Doch das bewegte Ding ist in jedem Augenblick Träger eines bestimmten Werdegesehens, nach einem bestimmten Werdegesehens. Werden als Bewegung kommt ihm als Eigenschaft zu, was keine Formel zum Ausdruck bringen kann. Die mathematische Physik kann nur funktionale Abhängigkeit feststellen für Größen, die ein Werden begleiten. Funktionale Abhängigkeit darf auch nicht mit Kausalität - Folgeverknüpfung verwechselt werden. Das Denken kann aber mehr leisten und hat aus seinem Ordnungswollen heraus die Begriffe Werden und Folgeverknüpfung geschaffen.

d) Forderungen der Lehre von der Veränderungsverknüpfung

Wie für die Bewegungslehre stellt die Lehre von der Veränderung Forderungen auf. Das Denken fordert, daß früheres Raumwerden der Grund für späteres sei, wobei sich der Grad der Mannigfaltigkeit nicht ohne Bezug auf eine andere Räumliche Mannigfaltigkeit erhöhen darf. Außerdem will das Denken die Verknüpfung im Werdegesehen sparsam, d. h. mit so wenig Begriffen als möglich fassen.

Wenn also räumliche Veränderung mit räumlicher Veränderung als Verknüpfungsart in Frage steht, dann muß das Denken für diese Verknüpfung auf Grund seiner allgemeinen Forderungen der Eindeutigkeit und Sparsamkeit Bestimmtes fordern für die von ihm konstruierten Fälle von Werdegesehen. Die Ordnungslehre setzt nach Driesch fest, daß nur bei Erfüllung gewisser Kennzeichen im Werdegesehen eben Einzelheitsfolgeverknüpfung vorliegt.

α) Der "Satz des Geschehens" oder Forderung für das Geschehen an ruhenden Dingen

Wir erleben an der Natur, daß Veränderungen abwechseln mit Zeiten der Ruhe. Es taucht die Frage auf, wie kommt es, daß an einem ruhenden Ding oder Dinggefüge plötzlich Veränderungen auftreten. Klar ist der Fall, wo diese Veränderung von außen herkommt. Die Veränderung kann aber auftreten, nachdem sich der Naturausschnitt vorher eine Zeitlang in Ruhe befunden hat und ohne daß ein Werden von außen her dafür ganz verantwortlich gemacht werden könnte. Man spricht hier nur von einer Anregung des Werdens, von Auslösung oder Veranlassung. Diese Veranlassung aber kann nicht der ausreichende Werdegrund für die in Rede stehende Veränderung sein. Man muß also das neue Werden ansehen als Folge eines früheren Werdens, das man meist nicht kennt, nebst der Anregung. Damit ist auch der Zustand Ruhe, aus dem durch bloße Veranlassung ein neues Werden entsteht, geworden, ist das Ergebnis einer Veränderung und birgt in sich die Möglichkeit neuen Werdens.

Für das Geschehen an einem eine Weile ruhenden Gefüge gilt also zusammenfassend folgendes: An ihm muß es Verschiedenheiten des Soseins geben, welche die Werdefolgen früheren Werdens sind und durch Auslösung den Werdegrund für neues Werden liefern oder von anderen Dingen wirkt Geschehen auf es ein. Eine Gleichförmigkeit dinglichen Soseins gestattet kein Geschehen auf Grund dieses Soseins auch nicht durch Auslösung. Wo also etwas geschieht, da müssen Verschiedenheiten den Grund des Geschehens abgeben, die das Ergebnis eines früheren Werdens sind. Auf Grund ihres Gewordenseins haben sie die Möglichkeit zu späterem Werden in sich. Diese Denkforderung für die Einzelheitsfolgeverknüpfung in Veränderungswerden und überhaupt ist im wesentlichen der logische Kern des zweiten Hauptsatzes der Energetik. Es mag noch einmal betont werden, daß das Denken diesen Satz als Ordnungsforderung aufstellt, wenn Einzelheitsfolgeverknüpfung stattfindet, die ihrerseits eine vom Denken konstruierte Form möglichen Werdens ist. Diese Form und die für sie verbindlichen denkmäßigen Forderungen werden durch die Gewohnheitserfahrung vornehmlich auf dem Gebiete der Physik mit Inhalt gefüllt. Z. B. müssen die Intensitäten der Energie verschieden sein, daß etwas geschieht, es muß eine Temperaturdifferenz bestehen, daß Wärme-strömung eintritt, die Schwerkraft verursacht Bewegung nur bei Niveauunterschieden und auf Auslösung hin. Die Physik füllt also diesen rein denkmäßigen Satz über das Geschehen an ruhenden Dingen nur mit Inhalt, mit verschiedenem Inhalt in ihren verschiedenen Einzelgebieten.

B Der Satz von der Erhaltung des "Ursächlichkeitsbetrages" (der Energie)
Aus der Bewegungslehre ist der Satz von der Erhaltung des Ursächlichkeitsbetrages schon bekannt. Er bedeutet hier, daß der Begriff der potentiellen Energie eingeführt wird, damit nicht Bewegungsenergie aus dem Nichts entsteht, sondern aus einem Zustand, der entstanden ist, dadurch, daß Bewegungsenergie restlos in Arbeit übergeführt wurde. Jeder Werdezustand eines Werdeablaufes in der Form der Bewegung ist Träger eines Werdegesetzes und setzt an Größe den folgenden mit und ist vom vorhergehenden mitgesetzt. Damit ist das Werden selbst etwas Beharrliches aber nicht das Beharrliche, an dem etwas geschieht.

Dasselbe muß nun auch die Lehre von der Veränderung fordern. Auch für sie gilt das Erhaltenbleiben des Ursächlichkeitsbetrages. Das heißt, wenn zwei Gefüge A_1 und A_2 aufeinander wirken, dann kann das nur so vor sich gehen, daß das eine an Ursächlichkeitsbetrag gewinnt, das andere abnimmt, also die Summe konstant bleibt. Diese Denkforderung muß auch für Robert Mayer, den Entdecker des Satzes von der Erhaltung der Energie, Ausgangspunkt gewesen sein.

Die Naturlehre zeigt, daß es in jeder sich in einer Gruppe von Dingen abspielenden Soseinsänderung der Eigenschaften dieser Dinge einen Ausdruck gibt, der die Arbeitsmöglichkeit größenmäßig bestimmt. Dieses Vermögen, Arbeit zu leisten, heißt Energie. Innerhalb eines geschlossenen Systems bleibt also die Energie konstant und alle Veränderung ist ein Austausch und eine Umwandlung der Energie.

Weil das gesamte Werden der unbelebten Natur reine Einzelheitsverknüpfung ist, deshalb findet der Satz von der Erhaltung der Energie seine universelle Erfüllung.

Nicht richtig wäre es, die Energie als das Beharrliche im Werden anzusehen. Beharrlich ist nach Driesch im Werden überhaupt ein Dinghaftes, an dem Werden geschieht. In der rein denkmäßigen Bewegungslehre ist das die Masse. Der Satz von der Erhaltung der Energie drückt nur aus, daß der Betrag an Werden beharrlich weitergegeben wird, und die Maßzahl für die Energie beharrlich ist. Die Energie ist nicht Substanz, wenngleich sie eine Invariante ist ihrem Betrage nach. Der Satz des Geschehens ist eine Forderung für die sachlichen Umstände, unter denen Werden überhaupt und in Form von Veränderung möglich ist. Der Erhaltungssatz fordert ein in allem Werden gewahrtes Verhältnis.

Ostwald hat daneben noch den Satz aufgestellt, genannt "Satz des größten

Umsatzes". Dieser besagt, daß, wo immer wegen "unkompensierter Intensitätsdifferenzen" ein Geschehen, ein Energieumsatz möglich ist, ein solcher auch eintritt, also potentielle Energie nicht als solche erhalten bleibt, wenn sie es nicht muß.

IV. Die Einheitsfolgeverknüpfung oder "Ganzheitskausalität"

1) Allgemeines

Die Lehre von der vierten Werdeart, der Einheitsfolgeverknüpfung, braucht zur Untersuchung des von ihr betrachteten Werdens einen neuen Begriff, den die Einzelheitsfolgeverknüpfung nicht benötigt, den Begriff "Ganz" oder das Begriffspaar "das Ganze- die Teile".

Zunächst soll kurz angedeutet werden, wie Driesch den Begriff "Ganzheit" faßt. Ganzheit ist für Driesch eine Ursetzung und bedarf daher weiter keiner Definition, da diese in einer Umgrenzung der zu einer Setzung gehörigen Merkmale besteht und Ganzheit als Ursetzung eine einfache Setzung ohne Anzahl von Merkmalen ist.

Auf das Naturwirkliche überschrieben wird Ganzheit wie andere Urbedeutungen auch zur Naturganzheit, oder wie Driesch noch sagt, zur Sachganzheit.

Driesch spricht dann einem Naturgegenständlichen das Merkmal "sachganz" zu, wenn es mittelbar oder unmittelbar das Ergebnis "ganzheitskausaler" Vorgänge ist. Das ist aber nur eine definitorische Festsetzung. Für Organismen und Kunstwerke scheint es ganz offensichtlich zu sein, daß sie unmittelbar (Organismen) und mittelbar (Werke) durch die vierte Werdeform entstanden sind. Warum sie diese Ordnungsforderung erfüllen, wird zu zeigen sein, und seine Erfüllung ist dann das Kriterium für Sachganzheit.

Sachganzheit ist also dann endgültig erfaßt, wenn nachgewiesen wurde, wann das Werden des fraglichen Naturgegenständlichen aus rein summenhafter Kausalität nicht zu begreifen ist. Sachganzheiten können nun, wenn sie einmal da sind¹⁾, in ihrem Verhalten entweder selbst einer Ganzheitskausalität unterstehen

1) Da-sein heißt bis jetzt beim Naturwirklichen nur vom Ich mittelbar gehabt-, gemeintsein. Ein nicht gesetztes Naturgegenständliches gibt es in diesem Stand der Driesch'schen systematischen (vorläufig solipsistischen) Philosophie noch nicht.

oder nur Einzelheitskausalität an sich zeigen. Zeigen nun Sachganzenheiten in ihren Veränderungen Ganzheitskausalität, so sind sie das unmittelbare Ergebnis einer solchen. Die Organismen nun lassen für die Erklärung ihres Werdens keine Einzelheitskausalität zu¹⁾, in ihren Veränderungen unterstehen sie der Ganzheitskausalität. Die Sachganzenheiten, die in ihren Veränderungen der Einzelheitskausalität unterstehen, können erstens unmittelbar und zweitens mittelbar das Ergebnis von Ganzheitskausalität sein. Maschinen sind unter erstens, Maschinenprodukte unter zweitens einzureihen.

2) Die Begriffe Häufung, Entwicklung, Zweckmäßig

Es soll nun gezeigt werden, wie Driesch diese drei Begriffe zunächst rein denkmäßig entwickelt. Das Mannigfaltigerwerden einer Gesamtheit von Elementen kann a priori entweder Häufung (Kumulation) oder Entwicklung (Evolution) sein.

Bei der Häufung bewirken einzelne voneinander unabhängige Ursachen die Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades einer Gesamtheit. Diese wird entweder von räumlich außen her von den Ursachen betroffen, so daß sich deren Wirkungen im Laufe der Zeit auf das System "häufen", oder einzelne zusammengesetzte "Unterabteilungen" des Systems wirken einzeln auf andere solche Abteile, ohne daß bei diesem Wirken mehr als Summenhaftes erzielt würde. Das Summenhafte alles Geschehens ist das Hauptmerkmal der Häufung. Bei der zweiten Art der Häufung kann nicht einmal von einer Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades gesprochen werden, sondern es vollzieht sich eine innere Umgestaltung des Systems im Rahmen desselben Grades. Die Geologie redet bei der Gebirgsbildung, der Deltabildung usw. von Kumulationen und gibt Regeln dafür an. Aber diese Regeln sind nicht mit den Gesetzen der Physik und Chemie zu verwechseln. Sie beruhen vielmehr auf diesen. Auch im Organischen gibt es bei den sogenannten Anpassungsvorgängen sogenannte Kumulationen; aber darauf soll nicht weiter eingegangen werden.

Bei der Entwicklung stammt die Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades eines Systems unmittelbar oder nur mittelbar allein aus einer auf das Endergebnis abzielenden Ganzheitskausalität und nicht von irgendetwas Äußerem her. In diesem zielgerichteten Werdegesehen ist jede Zuständlichkeit des Systems sachganz.

1) Den Beweis hierfür erbrachte Driesch in ausführlicher Darstellung in seinem Werk "Philosophie des Organischen".

Verläuft eine Entwicklung unmittelbar ganzheitskausal, so nennt sie Driesch entelechial und den "Ganzheitswerdebestimmer" Entelechie; tut sie das nicht, so liegt maschinelle Entwicklung vor.

Die Embryologie der Organismen ist entelechiale Entwicklung. Für die Entwicklung ist es auch denkbar, daß ihr Ablauf auf einen Anlaß von außen her erfolgt oder, wo gewisse äußere Geschehnisse fehlen, kann sich die Entwicklung nicht aktuell äußern. Man denke hier an das Feld der Erziehung. Fehlt die Hilfestellung des Erziehers, kann sich eine Anlage oft nicht entwickeln.

Folgendes ist an Begriffsschematik zur Entwicklung von Driesch gegeben worden: Wenn eine (maschinelle oder entelechiale) Entwicklung mit einem relativ beharrlichen Endzustand abschließt, so wird dieser Endganze genannt.

Entwicklung kann nun einschrittig und vielschrittig sein, je nachdem das Endganze in einem oder mehreren Werdeschritten verwirklicht wird. Alle bekannten Entwicklungen sind vielschrittig. Bei vielschrittiger Entwicklung wird von Durchgangsganze(n) gesprochen und die zum Endganzen führenden Werdegesehnisse heißen endganzheitsbezogen (entsprechend durchgangsbezogen).

Das potentiell schon bestehende Endganze in dem unganzen Material und der Maschine (bei maschineller Entwicklung) nennt man ihr Vorgebildetsein, die Geschehnisse entsprechend vorgebildet-endganzheitsbezogen und bei entelechialer Entwicklung nicht-vorgebildet-endganzheitsbezogen.

Der Begriff "endganzheitsbezogen", der also bedeutet, daß ein Werdegesehen einen Schritt hin zu seinem Endganzen als dem Endzustand seiner Entwicklung führt, steht bei Driesch für den üblichen Begriff "zweckmäßig".

Bis jetzt wurden nur die Begriffsschematik der Ganzheitskausalität dargestellt. Die Kriterien für die Sachganzheit bzw. die bestehende Ganzheitskausalität im Naturwirklichen stehen noch aus. Da es aber im Rahmen dieser Arbeit im wesentlichen auf den Begriff des Werdens und seiner systematischen Ordnungsleistung in der Philosophie Drieschs ankommt, kann der rein sachhaltige Teil der Erfüllung des Begriffes in den einzelnen Bereichen kurz gehalten werden.

3. Die Kriterien für die Sachganzheit bzw. bestehende Ganzheitskausalität

Die Frage ist hier die, wo und wann Ganzheitskausalität bei Naturgeschehnissen vorliegt. Diese Sachfrage kann erst gestellt werden, wenn die Begriffsschematik, das Ordnungsschema, festgelegt ist (unabhängig von Empirie).

Driesch knüpft die Kriterienfrage an den Begriff der Entwicklung an. Es muß also eine Antwort gefunden werden auf die Frage, wann in der Natur Evolution vorliegt, wobei die maschinelle Entwicklung nicht berücksichtigt wird und Evolution künftig für entelechiale Entwicklung steht.

Als ein erstes Kriterium kann nun gelten, daß mehrschrittige Entwicklung dann echte Evolution ist, wenn der materielle Zustand eines Durchgangsstadiums nicht den zureichenden Werdegrund für das folgende Stadium abgibt. Dies wird sich aber praktisch unmittelbar nicht feststellen lassen. Aus diesem Grunde findet Driesch in der Tatsache der Regulation ein jederzeit feststellbares mittelbares Kriterium für die Evolution. Die Regulation bedeutet die Wiederherstellung der Ganzheit nach Störung von außen und zwar unterscheidet Driesch hier Restitution und Adaption. Die nähere Erläuterung dieser beiden Arten ist für die Aufgabe dieser Arbeit nicht wesentlich und sei deshalb der Kürze halber weggelassen. Jedoch ist es sehr wichtig zu bemerken, daß Regulation praktisch nur festgestellt werden kann, wenn dasselbe Ganzheitliche als Klasse mit vielen Fällen verwirklicht ist. Das ermöglicht erst das Experimentieren.

Durch den Hinweis auf Regulationseinrichtungen von Maschinen ergänzt Driesch das Kriterium noch dadurch, daß festgestellt werden muß, daß keine solche Einrichtung vorliegt. Das ist dann der Fall, wenn folgende drei Bedingungen erfüllt sind:

erstens, wenn das sich regulierende End- oder Durchgangsganze sich formal richtig reguliert und nach beliebiger Fortnahme von Material.

zweitens, wenn richtige Regulation geschieht nach ganz beliebiger in großer Mannigfaltigkeit variierbarer Störung des gegebenen Zustandes.

drittens, wenn eine Teilung des Ausgangszustandes viele vollgültige normale Endganze zur Folge hat.

4. Gegenstandsbereiche, die den Begriff der Ganzheitskausalität erfüllen

Bis jetzt wurde rein denkmäßig ein Begriffsschema aufgestellt in bezug auf die Setzung "Werden". Diese Begriffe sind in gewissem Sinne "Voraussetzungen der Möglichkeit der Erfahrung", obwohl sie keine eigentlichen Stammbegriffe, also keine einfachen Begriffe sind. Die von der Gewohnheitserfahrung gelieferten Daten lassen sich also nur insoweit ordnend fassen, als die dieses "antizipierte Schema" der mit Werden in Beziehung stehenden Begriffe erfül-

len. Diese Erfüllung oder Nichterfüllung sei im folgenden kurz angedeutet.

a) Das organische Individuum

Jedes organische Individuum ist ein Einzelfall einer Klasse, einer Species. Diese wiederum kann ihrem Wesen nach dem System der Organismen an bestimmter Stelle eingefügt werden. Somit wird jedes Individuum auch Träger von Allgemeinheit verschiedener Abstufung.

Noch vor Anwendung aller Kriterien zeigt sich die Sachganzheit des Individuums im Bau, d. h. gewisse Teile kann man ihm nicht nehmen, ohne sein Wesen zu zerstören. Diese Ganzheit findet ihren Ausdruck in den zutage tretenden Harmonien. Ferner ist das Individuum während eines gewissen Zeitabschnittes dasselbe, obwohl es währenddessen dem Stoffwechsel unterliegt, also seine Materie nicht immer dieselbe ist. Dieses Individuum entwickelt sich aus geringer Mannigfaltigkeit zu hoher. Seine Entwicklung ist entelechialer Natur; das kann durch alle mittelbaren Kriterien, die sich auf das Verhalten des Individuums anwenden lassen, experimentell bewiesen werden. Auf Einzelheiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Den Beweis des Vitalismus durch Driesch darzustellen ist nicht Aufgabe dieser Arbeit.

b) Einiges über die Entelechie bei Driesch

Während Entelechie oder ganzheitsmachender Faktor als Werdegrund des Ganzheitswerdens bis jetzt nur eine schematische Bedeutung hatte, so gewinnt die Entelechie jetzt empirisch-wirkliche Bedeutung dadurch, daß auf sie alles ganzheitsbezogene Werden am organischen Individuum ursächlich bezogen ist.

Im Rahmen des für das Naturwirkliche geltenden Seins - der Existentialton für die Icherlebnisse, die Naturdinge meinen, ist bei Driesch im Rahmen der Ordnungslehre nur "als ob selbständig" - ist die Entelechie so wirklich wie potentielle Energie, Potential, Affinität usw. Wirklich erfahrbar ist aber nur ihre Wirkung. Durch ihr Gewirkthaben nur läßt sie sich als empirisch-wirkliche setzen.

Die Wirkungsweise der unraumhaften, unanschaulichen Entelechie auf Materie setzt Driesch so, daß sie als möglich vorgebildetes materielles Geschehen suspendiert und es regulatorisch zuläßt. Das bedeutet, sie hält gegebene Potentialdifferenzen, die nach dem Satz des Geschehens zu Veränderungen führen könnten, in diesem potentiellen Zustand solange, solange es im Plane der Ganzheit liegt, um dann die Suspension aufzuheben.

Noch eine andere Deutung gibt Driesch: Die Entelechie könnte unraumhafte, unsichtbare absolute Widerstände in bestimmter Konfiguration in den Keim hineinsetzen und damit so der sich selbst überlassenen Materie gewisse Bahnen für ihre Bewegung verbieten.

Bei der Entwicklung eines Organismus kann nicht von der Entwicklung seiner Materie gesprochen werden. Die Entelechie andererseits ist ihrem Wesen nach beharrlich. Entwicklung zeigt nach Driesch die Aktualität der Entelechie, im Sinne eines besonderen Zuständlichen. "An der Entelechie entwickelt sich sozusagen eine Seite, nämlich die Aktualität"¹⁾.

Diese Aktualitätsentwicklung zeigt sich aber an der Abfolge der Formzustände der durch die Entelechie im Werdegesehen bestimmten Materie.

c) Das unbelebte Universum

Das in der unbelebten Natur erfahrbare Werden erfüllt das Ordnungsschema der Einzelheitskausalität. Aber zumindest die Frage ist berechtigt, ob es nicht außer ihr ein Mehr an Ordnung gäbe, etwas, was das Schema der Ganzheitskausalität erfüllen könnte.

Um diese Frage zu klären, muß zuerst geprüft werden, ob und wo Ganzheit vorliegt; denn sie liegt sicher nicht so leicht greifbar da wie beim Individuum. Driesch unterscheidet hier noch sehr genau zwischen Ganzheit (eine Ordnungssetzung) und Einheit. Einheit ist mehr als die Summe, mehr als eine bloße "Undverknüpfung", aber darum noch nicht Ganzheit.

Die materielle Welt ist nun sicher e i n e Wirkungsgesamtheit, eine Einheit. Sie ist nicht nur in dem einen Naturraum, sondern zwischen ihren Elementen herrscht Kausalität. Die verschiedenen Prinzipien der Physik und Chemie sind "Einheitszeichen". Diese Frage nach Einheit muß der nach Ganzheit vorausgehen.

Die Frage nach echter Ganzheit ist geknüpft an die Frage nach der Verteilung der Materie. In dem Teil der Arbeit, der sich mit der Wirklichkeitslehre von Driesch befaßt, wird diese Frage näher erläutert.

Wird hier bei der Frage nach der Ganzheitskausalität an die Frage nach Entwicklung angeknüpft, so erhebt sich sofort die weitere Frage, ob diese entelechial oder maschinell ist. Im ersten Fall würde das eine Änderung der Naturgesetze zur Folge haben, was bis jetzt aber noch nicht festgestellt wurde.

1) O. L. 2. Aufl., S. 303

Im anderen Falle könnte an eine große Maschine gedacht werden, die einmal aufgezogen abläuft auf ein Endganzes hin. Da wäre dann jeder Zustand schon ganz und die Entwicklung eine Scheinentwicklung.

d) Die Möglichkeit überpersönlicher Einheiten

Mit Rücksicht auf das Werden als Einheitsverknüpfung taucht auch die Frage auf, ob es Entwicklung in der Natur auch außerhalb des Einzellebewesens gibt oder gegeben hat. Diese Frage soll hier kurz gestreift werden. Der Grund für diese Frage nach einer "überpersönlichen" Ganzheit im Gesamtbereich der Lebewesen liegt in der Tatsache, daß alle Lebewesen sich fortpflanzen. Sie werden im Akt der Fortpflanzung Ausgangspunkte neuer Formbildung, neuen Werdens der Art des Ganzheitswerdens. Diese Frage wird im Rahmen der Biologie als Frage nach dem Gesetz der Stammesgeschichte oder Phylogenie gestellt und im Rahmen der Menschheitsgeschichte.

Für die Stammesgeschichte als ein Ganzheitswerden nach der Form der Einheitsverknüpfung spricht die Tatsache, daß sich die Lehre von der Häufung als nicht befriedigend erwiesen hat. Auch hier bleibt eine genaue Erörterung der Frage der Wirklichkeitslehre überlassen.

Sicher darf man sagen, daß in der Menschheitsgeschichte Häufung ist. Dabei zeigt es sich, daß feste Folgen des geschichtlichen Geschehens immer wiederkehren und als Gesetze bezeichnet werden. Solche "Gesetze" gibt es im Werden der verschiedenen Völkergruppen, z. B. auf das Nomadentum folgt die Seßhaftigkeit usw. Ebenso kennt die Geologie solche "Gesetze" von Werdeabläufen, eine bestimmte Aufeinanderfolge von verschiedenem Raumwerden.

Nun wird aber gefragt, ob nicht doch neben diesen Häufungen in der Geschichte ein Werden nach der Form der Entwicklung stattfindet oder stattgefunden hat.

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Ganzheit und Entwicklung besteht rein denkmäßig die Möglichkeit, daß Ganzheit nicht entwicklungshaft geworden ist, sondern durch einen einmaligen Akt der Einheitsverknüpfung entstanden ist. Es deckt sich also die Frage nach der Ganzheit nicht immer unbedingt mit der Frage nach Entwicklung. Damit kann also ein augenblicklicher Zustand ganzheitlicher Art der Abschluß eines Werdeablaufes nach der Form der Entwicklung oder das Ergebnis eines einmaligen Aktes von Ganzheitsverknüpfung, oder auch nur eine Stufe auf dem Weg zu weiterer endgültiger Ganzheit sein.

Die Frage, die hier im Zusammenhang mit dem Begriff Werden vom Denken gestellt wird, ist die nach einer überpersönlichen Einheitsfolgeverknüpfung, die

eine überpersönliche Ganzheit zum Ziele hat. Sie muß rein denkmäßig als eine mögliche Werbeart gesetzt werden. Ob nun in der Menschheitsgeschichte solche Ganzheiten sich finden lassen, die auf eine überpersönliche Entwicklung hindeuten, dies zu untersuchen ist nicht mehr Aufgabe der Ordnungslehre, sondern der "erfahrungsmäßigen Wissenschaft von der Kultur"¹⁾. Die Ordnungslehre ist eine methodische, systematische Erarbeitung und Bereitstellung aller Setzungen, die notwendig sind, Endgültigkeit mit Rücksicht auf Ordnung in dem Bereich alles bewußt vom Ich Erlebten zu stiften. Driesch führt diese Aufgabe streng methodisch solipsistisch durch, wenn auch sein Solipsismus nur ein vorläufiger, eben methodischer ist.

Kurz sei in diesem Zusammenhang die Auffassung Drieschs in bezug auf die Geschichtsphilosophie erwähnt. Erst die endgültige Zuordnung aller geschichtlichen Tatsachen zu den Werdebegriffen Häufung und Entwicklung könnte Geschichtsphilosophie heißen.

Über mögliche Ziele einer echten Entwicklung in der Geschichte sind mehrere Fälle denkmöglich. Einmal ließe sich das überpersönliche Ganzheitswerden analog zum Ganzheitswerden eines belebten Organismus denken, der ja als eine räumliche Dingganzheit erscheint. Dann wäre das Ergebnis der Entwicklung ein künftiger dinghafter Zustand der Gesamtheit der Menschheit. Diese Ansicht kommt bei all denjenigen zum Ausdruck, die sich die Entwicklung der Menschheit rein wirtschaftlich, materiell denken und das Ziel der Menschheitsentwicklung wäre dann ein dinghaft materieller Zustand, der die bestmögliche Daseinsbedingung für jeden einzelnen schafft.

Ebenso aber läßt sich wiederum durch Vergleich mit der Entwicklung des Individuums eine andere Möglichkeit des Werdezieles in der Geschichte denken. In jedem Individuum zeigt sich neben der räumlichen dinghaften Ganzheit in den Handlungen eine nicht dinghafte und nicht sinnliche Einheit. Als ein Ziel fortschreitenden Werdens von überpersönlicher Ganzheit der Menschheit nach Art der Entwicklung kann nun auch ebenso gut ein nicht räumlicher und nicht dinghafter Zustand gedacht werden.

Wird vorläufig rein denkmäßig angenommen, daß die Stammes- und Menschheitsgeschichte entwicklungshaft auf zukünftiges überpersönliches Ganze irgendwelcher Art hinziele, so wird der Begriff des Werdens, besonders des Naturwerdens, ein neues Kennzeichen erhalten.

1) O. L., S. 254

Das Anderssein der Gegenstände des Erlebens wird in Zuordnung zu meiner Dauer unmittelbar erlebt und es wird das "Werden des Es" genannt. Jeder einzelne Zustand in diesem Werden ist insofern immer einzig und neu. Die Naturwirklichkeit ist als ein Ausschnitt aus aller erlebter Gegenständlichkeit verselbstständig. Das "Natur-Es" ist einzig, weil es immer beharrlich Es ist, in dem Werden stattfindet, oder das wird. Das werdende Es ist das beharrliche einzige, aber das heißt nicht, daß sich die Folge einzelner seiner durch Werden verknüpfter Zustände nicht wiederholen könne. Das Denken spürt nun diesem sich Wiederholenden nach, darin besteht ja seine ordnende Tätigkeit. Ohne diese Feststellung käme kein Gesetz zustande.

Die Feststellung von sich Wiederholendem im Werden des Naturwirklichen gelingt nur für die Einzelheitsfolgeverknüpfung unter Absehen von allem Zufälligen und für die Einheitsfolgeverknüpfung im Werden der einzelnen Lebewesen, der Individuen einer Art, also für die Bereiche der Wissenschaft vom unbelebten und belebten Einzelwesen.

Diese Feststellung würde nicht gelingen für eine Einheitsverknüpfung eines überpersönlichen sich entwickelnden Ganzen. Hier könnte nichts wiederholbar sein, d.h. mit anderen Worten, daß, wenn eben unvollendetes sich entwicklungschaft-gestaltendes Ganzheitswerden vorliegt, die einzelnen Schritte dieses Werdens ihrem Sosein den Augenblicken meiner Dauer in einer sich nicht wiederholenden Folge zugeordnet sind. Solange die Entwicklung nicht vollendet ist, sind diese Schritte immer neu.

Ist von überpersönlicher Ganzheitsentwicklung die Rede, dann nimmt das Denken die künftige Endganzheit, das Ergebnis der Entwicklung vorweg, ja erst wegen dieses vorweggenommenen Ergebnisses des Werdens kann es dieses Entwicklung nennen. Diese Vorwegnahme geschieht, obwohl für das Denken dieses Werden als eine Erlebtheit überhaupt und als vergegenständlichte Naturwirklichkeit Schritt für Schritt immer nur ein einziges Neues ist. Diese Vorwegnahme kann aber nur hypothetisch sein, da ja das Ziel dieser überpersönlichen Evolution nicht im Jetzt gekannt werden kann. Nur ganzheitliche Züge lassen sich vielleicht feststellen, die dann auf eine Evolution hinweisen, aber mit dem Ton "vielleicht". Denn, um es noch einmal zu sagen, überpersönliches Werden ist nur in einem Falle da, also nicht Klasse in vielen Fällen und seine Evolution ist unvollendet.

e) Das Sittliche in bezug zum Begriff des Werdens

Neben den schon erwähnten unmittelbar vom Ich geschauten Gegenständen gibt es auch eine Form der unmittelbaren Schau des Ich, der Driesch durch "dies sollte sein, dies sollte nicht sein" sprachlichen Ausdruck gibt. Man nennt es üblicherweise das sittliche Bewußtsein, wobei Bewußtsein ein recht unklarer Ausdruck ist. Daß nun das Ich diese neue Ordnungsschau besitzt, kann nur im Hinblick auf das durch den Begriff Werden bis jetzt Erarbeitete verstanden werden. Das soll nun näher ausgeführt werden.

In dieser neuen gesetzten Ordnungsform sind nun aber neben naturhaften Bestandteilen auch solche der Eigenerlebtheit enthalten. Dabei bezieht sich diese neue Setzung, die vom Ich tatsächlich in seiner Eigenerlebtheit unmittelbar "gehabt" wird, auf eine im Augenblick des Habens bestehende Unordnung und auf eine in Zukunft gewünschte Ordnung. Ein Mangel an Ordnung wird gesehen, und das Ich wünscht nun eben diesen Mangel auszugleichen mit der deutlichen Beziehung auf ein zukünftiges ganzheitliches Ziel, das als ein Ganzes an Geordnetem gewollt und erwartet wird, sonst ist eben das "es sollte sein" nicht verständlich.

Das sittliche Grundurteil, "das hier sollte nicht sein", "das hier sollte sein", oder mit bezug auf das Handeln des Menschen, "dieses ist böse", "dieses ist gut", ist nun die besagte Ordnungssetzung auf der Grundlage von ganzheitsverknüpftem Werden, die auf einen zukünftigen noch nicht erreichten und überpersönlichen ganzheitlichen Zustand hinweist.

Dieses sittliche Grundurteil ist Ausgangspunkt für das ganze Gebiet der Sittenlehre. Durch seine ordnungsmäßige Beziehung auf Ganzheit und Ganzheitswerden wird damit die Sittenlehre oder Ethik bei Driesch an die allgemeine Ordnungslehre oder Logik angeknüpft. Die Sittenlehre ist also einerseits in ihrem durch die Ordnungslehre begründeten Teil, also durch die Ganzheit als eine werdende und die Menschengemeinschaft meinende an die Naturordnungslehre angeknüpft, aber andererseits entspringt ein Teil den erlebten Wünschen des Ich mit Rücksicht auf Ordnung, also der Eigenerlebtheit.

Damit zerfällt alle Untersuchung in zwei Teile, in den naturhaften und den "psychologischen". Beide Teile sind erst durch die Werdelehre ordnend faßbar, die darum die logische Grundlage der Ethik abgibt.

Diese ethischen Untersuchungen Drieschs können im Rahmen dieser Arbeit nur ganz kurz gestreift werden, und zwar das nur insoweit, als dadurch neues Licht auf die Begriffe Werden und Entwicklung und ihre fundamentale ordnungsmäßi-

ge Bedeutung fällt.

Ein Vorgang sollte sein oder sollte nicht sein, je nachdem durch ihn ein bestimmtes Zukünftiges sein kann, das durch ihn gefördert oder gehemmt erscheint. Dieses Zukünftige ist irgendein Beziehungsgefüge des Naturwirklichen, das werden soll, und als Ziel einer zeitlichen Entwicklung gesehen wird. Diese zeitliche Entwicklung spielt sich aber inmitten des Zufalles ab und von gewissen gegenwärtigen Vorgängen kann dann in bezug auf dieses zukünftige Ganze als für es förderlich oder hemmend gesprochen werden. Sie stellen für es Entwicklungsstufen dar, oder sind gegen das Ganzheitswerden gerichtet.

Dieses besondere Ganze wird vom Ich gewünscht, weil das Ich auf Grund seines geheimnisvollen "Vorwissens" um Ordnung und seines Wollens von Ordnung ein Naturwirkliches in einer ganz besonderen einheitlichen Ordnung schauen und fassen will.

Die Worte "sollte" und "sollte nicht" setzen ein Naturwirkliches in seinem Dasein und Sosein in Beziehung zu diesem gewünschten zukünftigen Ganzen.

Driesch faßt seine Untersuchungen über das Sittliche in Beziehung zum Einheitswerden folgendermaßen kurz zusammen: "Ein bestimmter daseiender Vorgang sollte (sollte nicht) sein, weil ich wünsche, daß eine gewisse Einheit in Zukunft sei, in bezug auf welche - um auch einmal diese Worte zu verwenden - der daseiende Vorgang sich zweckmäßig (unzweckmäßig) verhält, und von der ich annehme, daß sie in Zukunft sein könne also in Entwicklung begriffen sei, aber in störbarer Entwicklung"¹⁾.

Das Wünschen in diesem Satz muß noch näher bestimmt werden: Das Ich erlebt und weiß sich als Denkendes, als endgültig Geordnetes Habendes, aber darüber hinaus auch als Handelndes mit dem Zeichen des schon "Gehandelt-habens" und des noch "Handeln-könnens". Wie diese Glieder der Eigenerlebtheit sich ordnend durch Werden fassen lassen, das wird in einem späteren Kapitel noch ausführlich dargestellt werden. Die Ergebnisse meiner Handlungen in der Vergangenheit unterliegen der sittlichen Beurteilung, soweit sie eben erfahrbar sind und so kann ich bestimmt von einigen sagen, daß sie nicht so sind, wie sie nach meiner sittlichen Beurteilung sein sollten. Somit stören meine eigenen Handlungen das zukünftig sein sollende Ganze. Damit sieht das Ich als ein Ordnung schauendes, sein Vermögen, handelnd als ein Werdebestimmer in Naturwirkliches einzugreifen. In dieser Beziehung kann man von sich oft sagen - jeder wird das von sich

1) Driesch, Ordnungslehre, 1. Aufl., S. 264

sagen müssen, wenn er sich ehrlich gegenübertritt, d. h. mit Driesch gesprochen, wenn das Ich sein Handeln recht sieht - daß man als ein Werdebestimmer der Natur unter vielen anderen nicht der ist, der man eigentlich sein sollte.

Die Worte Gewissen, Pflichtgefühl, Reue usw. bezeichnen die hier genannten Erlebnisse, in denen Denken, Gefühle und Strebungen zusammenwirken. Die Ordnungslehre ist also nach der Darstellung Drieschs das erste. Erst auf Grund ihrer Setzungen der sich entwickelnden überpersönlichen Ganzheit und der Ordnungsfunktion der Setzung "dies sollte sein", "dies ist gut" wird Ethik möglich.

Im einzelnen kann nun die Ethik bei Driesch nicht behandelt werden. Kurz sei darüber noch folgendes gesagt: Tatsache der Eigenerlebtheit ist das sogenannte "sittliche Gefühl", d. h. mein "Gewissen" sagt mir, was ich im einzelnen Falle tun soll, was meine "Pflicht" ist. Über dieses Faktum meines Erlebens besteht absolut kein Zweifel. Es gehört zu dem, was mir in der Reflexion auf mein Erleben absolut und unmittelbar gegeben ist, und zwar daß Pflicht nur für mich höchstpersönlich gegeben ist. Was es aber nun bedeutet, das Gefühl einer Pflicht zu haben, ist Gegenstand ordnungshafter Untersuchung. Das Sittliche rein denkmäßig zu fassen, war ja auch die Absicht Kants in seinem kategorischen Imperativ. Er klärt aber nicht nach Ansicht von Driesch die Frage, warum das Ich wünscht, daß eine Maxime seines Willens Gesetz werden soll.

Ferner sieht Kant hier nach Driesch nicht, daß durch Verwendung der Worte "Gesetz" die Handlungen aller Menschen wie Fälle einer Klasse sein sollen. Das soll nun gewiß nicht sein. Und auf Grund der Fassung des Ichbegriffes bei Driesch ist die Formel Kants ebenso abzulehnen. Nach Driesch kann das Ich nur wollen, daß eine Maxime seines Willens Gesetz wird, wenn es sieht, daß diese Maxime auf eine in Zukunft erreichbare Ganzheit abzielt. Wir können aber dieses zukünftige Ziel, über das Ziel der Menschengeschichte mit Sicherheit nichts wissen, ja auch nicht, ob sie nun Entwicklung oder nur Häufung ist. Irgendwie aber muß ein solches Ziel vor das handelnde Ich gestellt werden, wenn es sein Pflicht-, Reue- und Gewissensgefühl verstehen will. Damit steht jede sittliche Aussage auf einer "instinktartigen Grundlage".

Das Denken kann sich aber damit nicht begnügen, es muß eine Aussage über das Ziel ganzheitlicher Entwicklung in der Geschichte wagen. Erst damit gewinnt die Ethik einen festen Boden, erst wenn das Denken eine ordnungsmäßig

begründete Aussage über eine mögliche überpersönliche Werdeganzheit macht¹⁾.

Die einzelnen denkmöglichen Geschichtsziele bestimmen weiterhin, was im einzelnen dann Sittlichkeit bedeutet. Driesch unterscheidet in bezug auf die einzelnen Geschichtsziele zwischen unechter und echter Sittlichkeit. Ist Geschichte nur Häufung, so wäre alle Sittlichkeit nur vom Nutzen aus zu betrachten. Wenn Geschichte nun in der Tat Entwicklung ist und zwar eine solche, auf einen dinghaften Raumzustand, der in endlicher Zeit erreichbar ist, so müßte man sich fragen, warum man diesen Endzustand, der ja nur von begrenzter Dauer sein kann, überhaupt wünschen soll.

Ist aber die Entwicklung auf ein unräumliches Ziel hingerichtet, dann kann ich dieses wirklich echt wünschen und durch mein Wissen um es mein Gewissensgefühl und Pflichtgefühl als berechtigt ansehen. Dieses Wissen ist aber kein echtes Wissen, sondern nur ein Als-Wahrscheinlich-Annehmen. Alles Soziale würde hier nur ein Mittel zum Endzweck bedeuten. Hier hat es nun einen echten Sinn, für den Einzelnen zu sorgen, daß er seine ihm aufgesetzte Rolle im Ganzheitswerden der Menschheit spielen kann. Alles Irdische im Bereich des Menschlichen wäre dann nur eine Durchgangsstufe. Die echte Ganzheit der Menschheit ist dann aber nicht "von dieser Welt" ("Mein Reich ist nicht von dieser Welt").

Damit also das Sittlichkeitsgefühl als ein Erlebnis wirklich ordnungsmäßig gefaßt werden kann, muß das sittliche Fühlen auf die Setzung der Ordnungslehre "sich entwickelnde überpersönliche Ganzheit" bezogen werden.

Zufälliges Betrachten heißt auf sittlichem Gebiete Böses, Gegenganzheitliches betrachten.

Die Handlungen der Menschen sind nun nicht immer zweckmäßig, d.h. sie dienen nicht immer der Entwicklung. Damit ist die handelnde Person kein Mittel mehr für den überpersönlichen Werbebestimmer, das der Entwicklung der Menschheit dient. Deshalb ist die Handlung und der so Handelnde böse. Ob der Böse schuldig ist, das kann die Ordnungslehre mit der Setzung Böse nicht untersuchen.

1) Nach Kant ist die Idee der Einheit der Welt, des Menschen und Gottes eine Forderung der praktischen Vernunft. Ebenso muß aber auch Driesch eine Ganzheit des Menschheitswerdens fordern, um seine Ethik rational begründen zu können.

5. Das Beharrliche und die Frage nach der höchsten Natursetzung

Aufgabe einer Lehre vom Werden ist nicht nur die Aufstellung endgültiger (im Hinblick auf Ordnung) Werdegesetze, denen alles Inhaltliche der Gewohnheits-erfahrung zugeordnet werden kann, sondern auch die Festlegung dessen, was im Werden beharrt.

Das Beharrliche ist mit ein Kennzeichen des Werdens. Denn ließe sich nichts Beharrliches feststellen, dem gegenüber etwas wird, sich verändert, könnte man ja Veränderung überhaupt nicht setzen. Beharrliches-Veränderliches sind nur gemeinsam setzbar.

Für die Einzelheitsverknüpfung ist die Frage nach dem Beharrlichen schon beantwortet. Das Ding als Träger von Konstanten, von Natursolchheiten, die es in seinem Sosein in bezug auf seine Stoffnatur kennzeichnen, ist das Beharrliche. Diese Dinge sind in vielen Einzigkeiten und in zufälliger Verteilung da.

Für die Einheitsverknüpfung ist das Beharren der Dinge als Mittel für das Werdegesehen notwendig. Außerdem muß die Lehre von der Einheitsverknüpfung den Ganzheitswerdebestimmer, den unräumlichen Faktor, die Entelechie als beharrend ansehen. Die Entelechie ist es ja, die das räumliche Geschehen zur Einheit bestimmt, die solche Einheitsformen und "Einheitsträger" von Handlungen schafft. Sie bestimmt nicht nur das Werden des Einzelwesens, sondern erhält es auch. Was bei überpersönlichem Einheitswerden beharrlich ist, darüber läßt sich nichts sagen.

Mit Rücksicht auf Dingschöpfung, von der wir ja nicht wissen, ob sie naturwirklich ist, müßte das Dingschaffende in irgendeiner Weise beharrlich sein. Das würde heißen, daß es das geschaffene Ding auch wieder vernichten kann.

Das Beharrliche schlechthin im gesamten Naturwerden überhaupt kennen wir nicht. Es müßte unräumlicher und ganzheitlicher Art sein; denn schon in der Einheitsverknüpfung ist das Beharrliche unräumlich und ganzheitlich.

Am Schluß der Naturordnungslehre und auch der Lehre vom Naturwerden steht nun die Frage nach einer höchsten Setzung im Rahmen des Naturwirklichen, die alle Setzungen der Naturlehre also auch und besonders alle Setzungen der Lehre vom Naturwerden unentwickelt in sich enthält und im Zuge des Werdens aus sich folgen läßt. Es ist dasjenige gesucht, das alles mitsetzt.

Diese höchste Setzung kann nach Driesch nicht nur eine Begriffseinheit sein, sondern muß auch eine Sacheinheit in irgendeiner Form ausdrücken. Sie darf nicht mit dem letzten Werdegrund, mit dem Schöpfer aller räumlichen da-

seienden Dinge und aller Entelechien, verwechselt werden und erst recht nicht mit einem Demiurgos.

Zufälliges ist eine Tatsächlichkeit im Bereiche des durch Einzelheitsverknüpfung faßbaren Naturwirklichen, im Bereich des einheitsverknüpften Werdens als Tod und Krankheit und im Bereich des überpersönlichen Einheitswerdens als die Untauglichkeit einzelner Personen für die Entwicklung dieser Einheit, als das Böse. Diese Tatsache des Zufalles ist für die Frage nach einer obersten Natursetzung eine große Schwierigkeit; denn solange die Naturordnungslehre Zufälliges, also nicht Ordenbares findet, solange kann sie keine oberste Natursetzung aufstellen. Diese soll ja alles Naturwirkliche mitsetzen, alles werdende Naturwirkliche, ja auch alles Werden als solches, d. h. auch den Werdebestimmer, den Schöpfer und den Demiurgos. Alles Werden soll aus ihm folgen mit seinen verschiedenen Arten und mit allen seinen Kennzeichen. Diese Frage können wir also nicht vom Standpunkt der so methodisch betriebenen Ordnungslehre aus beantworten. Wenn es aber gelingen würde, diesen obersten Begriff zu finden, der die "Natur" als eine oberste Ganzheit meint, dann würde das etwas ganz Bestimmtes bedeuten, das noch interessant ist zu erwähnen.

Alle einzelnen Natursetzungen soll diese höchste Setzung im Wege seines Entwickelns mitsetzen. Das bedeutet, daß sie alles in sich einschließt, was irgendwie in der Natur eine Einzelheit des Soseins oder des Werdens war, ist oder sein wird, ebenso überpersönliches Ganzheitswerden und Schöpfung, wenn es sie gibt. Die Natur wäre eine einzige und werdende. Damit würden die Naturgesetze nur Regeln für das Verhalten dieses "höchsten Wesens" in seinem Werden. Daraus würde weiter folgen, daß auch der Unterschied zwischen Mechanismus und Vitalismus verschwinde; denn es findet ja nur ein Werden statt. Auch ein Wissen über ein zukünftiges Geschehen, das für den Menschen erlebbar wäre, wird damit unmöglich. Es wird ja angenommen, daß alles Naturwerden Handlung eines höchsten Wesens ist und der Zufall ist dann nichts weiter als ein Nichtwissen seitens des Menschen um dieses Werden. Die exakte Naturwissenschaft wird durch seine Setzung in Frage gestellt, gibt es doch dann in strengem Sinne keine Gesetze mehr; denn sie stellen ja nur immerwiederkehrendes Verhalten der überpersönlichen Einheit, des höchsten Wesens, dar und seine Gleichförmigkeit ist ja auf Grund der Annahme in keiner Weise aufweisbar.

V. Das Werden in bezug zur "Eigenerlebtheit"

1. Allgemeines

Das Denken kann in seiner ordnenden Tätigkeit nicht nur an den in sich werdenden und geschlossenen Reich des Naturwirklichen seine Ordnungsforderungen stellen, sondern auch an alles Erlebte als das ausdrücklich vom Ich Erlebte. Sein eigenes Erleben kann das Ich ebenfalls erleben.

Alles Erlebte als ein "Eigenerlebtes" ist gekennzeichnet als dieses, als solches in den verschiedenen Formen, durch Zahl und durch "Anordnungsbesonderheit". In dieser Untersuchung soll nicht zum Beispiel dieser Tisch in seinem Sosein, sondern das Ich in seinem bewußten Haben dieses Tisches geordnet werden.

Im Reiche der Eigenerlebtheit tritt eine wichtige Soseinsform auf, die als eine unmittelbar erlebte dem Bereich des gegenständlichen Erlebten fehlt. Es ist dies die Soseinsform der Dauer, in bezug auf die ja im Bereich des erlebten Gegenständlichen der Begriff Werden geschaffen wurde. Nun ist es wiederum gerade der Begriff Werden, der hier im Bereich der Eigenerlebtheit Ordnung schafft. Ich erlebe mich als Dauernden und in Zuordnung zu den Augenblicken meiner Dauer erlebe ich, daß ich immer Verschiedenes bewußt habe. Die Psychologie ist die Werdelehre vom Reiche der Eigenerlebtheit; denn sie versucht Gesetze für das Geschehen im Reiche meiner Erlebtheiten aufzustellen. Dazu ist es nötig, zu versuchen, irgendwie Verknüpfung in die unstetigen Erlebtheiten zu bringen.

Denn das reine bewußte Erleben ist selbst noch nicht eine Lehre vom Werden des Erlebens, sondern nur ein unmittelbares und unverknüpftes Nacheinander. Mit einer Verknüpfung würde ein Mehr an Ordnung erreicht.

2. Das Werden der Eigenerlebtheit oder die Dynamik des Seelenlebens

a) Das "übergreifende Werden"

Durch den Begriff Werden läßt sich nun das Erleben des Ich genauer fassen. Dazu geht Driesch davon aus, daß das Ich oft erleben muß, wie in den Strom seines augenblicklichen Erlebens etwas Neues plötzlich einbricht, z. B. wenn "draußen" ein Wagen vorbeifährt.

Die Gewohnheitserfahrung lehrt bezüglich dieser neuen in das Innenleben einbrechenden Wahrnehmung oder Empfindung, daß diese mit dem geschlossenen Werdegesehen des vom Ich verselbständigten Erlebnisausschnittes, genannt das Naturwirkliche, in einer ganz bestimmten und noch näher aufzuhellenden

Beziehung steht. Die Erfahrung zeigt außerdem, daß stets dieses Neue, das im Erlebnisstrom plötzlich auftaucht, mit einem oder einer Reihe von Naturvorgängen verknüpft ist, die sich an meinem Körper abspielen.

Ein Beispiel, das auch Driesch anführt, mag den hier vorliegenden Sachverhalt genauer erläutern. Ich sehe eine Fliege fliegen, sehe sie sich mir auf die Hand setzen und habe von ihr nun eine Tastempfindung, d. h. bevor ich die Tastempfindung habe, werden durch die Fliege auf meiner Hand die zentripetalen, sensiblen Nerven gereizt, der Reiz wird in das Gehirn geleitet und bewirkt dort eine Veränderung. Bis hierher waren es Naturvorgänge an dem Naturwirklichen "mein Leib". Und nun erst habe ich die Tastempfindung, daß die Fliege auf meiner Hand sitzt.

Im Anfang ist der Ablauf eines Naturvorganges (das Fliegen der Fliege) als eine Erlebnisfolge geschildert, nämlich wie er in seinen einzelnen Phasen erlebt wird. Es tritt dann in dem Erleben ein plötzlicher Wechsel in der Art des Soseins des Erlebten, nämlich vom Sehen in Tastempfindung auf. Diese zweite Art des Erlebten wird erfahrungsgemäß in eine bestimmte Werdebeziehung zu einem früheren Erlebnis¹⁾ gesetzt, das zugleich auch ein Naturwerden ist. In dieser Hinsicht spricht Driesch von einem "übergreifenden Werden" im Bereiche des Eigenerlebten.

Dies bedeutet aber nun nicht, daß ein Naturwerden in ein Werden der Eigenerlebtheit übergreift. Das Naturwerden ist in sich geschlossen. Bevor ich aber z. B. das Fliegen der Fliege als einen in sich geschlossenen Werdevorgang zu einem Naturvorgang verselbständige, habe ich es als ein "Werden" in meinem Erleben¹⁾. Demnach findet also übergreifendes Werden nur statt zwischen einer solchen Erlebnisreihe, die einen gleichsam selbständigen Naturvorgang meint, und einer anderen Art des Soseins eines Erlebens²⁾, wie es in der Wahrnehmung oder Empfindung zum Ausdruck kommt.

Das "Werden" des Erlebens ist streng genommen eine sehr ungenaue und irreführende Ausdrucksweise. Sie muß präzisiert werden. Driesch spricht in seinem Vorwort zur 2. Auflage davon, daß er in der 1. Auflage noch nicht deutlich genug gesehen habe, daß das reine Ich nur "hat" ohne jedes Tun. Es denkt und

1) Ich habe das Werden unter Anführungszeichen gesetzt, weil bis jetzt vom Werden des Erlebens rein ordnungsmäßig noch nicht gesprochen werden darf.

2) Driesch, 1. Auflage: Erlebniswerden. Das Ich erlebt unmittelbar und Werden ist nicht unmittelbar erlebt.

will nicht, sondern hat Gedanken und Willensinhalte. Bei genauer Selbstprüfung wird das jeder bestätigen können. Die obige unklare Ausdrucksweise rührt nun daher, daß diese Tatsache nicht ganz gewürdigt wurde, und die Alltagssprache ihr auch nicht Rechnung trägt.

Um gleich am Anfang des Kapitels über die Eigenerlebtheit keine Unklarheiten aufkommen zu lassen, muß noch einiges über den "Ursachverhalt" "Ich habe bewußt etwas" hinzugefügt werden, und zwar erstens in bezug auf das "Ich" und zweitens in bezug auf das "Etwas".

Mit Rücksicht auf das "Ich" ist das Wesentliche in der Einleitung bereits gesagt worden. Das reine "Ich" steht nur im Jetzt. Das Ich weiß sich als bewußthabendes nicht kontinuierlich durch die Zeit seines Existierens hindurch, sondern punkthaft diskontinuierlich, in jedem Augenblick neu¹⁾.

Die systematische Erörterung dessen, was ich bewußt habe oder erlebe, nennt Driesch Materialienlehre und stellt sie an den Anfang seiner Psychologie²⁾. Durch Selbstbesinnung soll nun das "Etwas" genauer bestimmt werden, d. h. so "deutlich und klar" (um mit Descartes zu sprechen) als möglich muß man sich vergegenwärtigen, was es ist, was man bewußt besitzt. Nur so läßt sich entdecken, was am Erleben elementar und was komplex ist. Driesch findet nun sechs Elemente: 1. die reinen Qualitäten oder Solchheiten, wie kalt, rot, süß, laut usw. Sie ordnen sich in gewissen Gruppen von Farben, Tönen, Gerüchen usw. zusammen; 2. die Raum-Zeit-Daten. Unmittelbar erlebt werden hier die Bedeutungen von neben und damals, früher, später als. 3. Lust und Unlust. Die Lust-Unlustgefühle sind keine Zustände des Ich, sondern bewußt erlebte Gegenstände für das Ich. 4. Ordnungsbedeutungen wie: dieses, solches, Beziehung, nicht, weil, Ganzes und Teil, Ordnung. Von ihnen spricht Driesch als von den echten ursprünglichen Kategorien. 5. die "Akzente des Wahrheitskreises". Dazu gehört beim Hören eines Satzes der Ton "das stimmt", "ist in Ordnung", der Ton der "Erledigung" nach Driesch. Außerdem kann ich z. B. zum Satz des Pythagoras sagen, daß er stimmt, daß ich ihn schon kenne, d. i. der Ton der "Erledigung". 6. die Existentialtönungen. - Aus diesen elementaren Materialien besteht alles, was ich bewußt habe. Driesch fügt ihnen später noch einige hinzu und weitere Forschung wird das vielleicht noch tun. Diese Elemente werden als

1) Im Kapitel über den Bewegungsbegriff des Aristoteles wird diese Lehre Driesch's mit der von H. Conrad-Martius dargestellt in "Die Zeit", ausführlich verglichen werden.

2) Vgl. "Grundprobleme der Psychologie"

Elemente sehr wahrscheinlich nie erlebt. Die einfachsten seelischen Erlebnisse werden wahrscheinlich aus mindestens einem Element aus jeder der sechs Gruppen bestehen.

Eine Schwierigkeit taucht hier auf, die zuerst Bergson gesehen hat. Bei genauer Prüfung ist es so, daß man denselben Gegenstand kein zweites oder drittes Mal erleben kann. Denn dann trägt er das Zeichen des schon Erlebtgewesenseins, also den Damals- und den Erledigungsakzent. Diese Akzente besaß er aber beim ersten Erleben nicht. Es wird also nun, streng genommen, ein anderer Gegenstand erlebt. Im Jetzt kann also die Gesamtheit früheren Erlebens erlebt werden. Diese Tatsache spricht auch gegen eine Kontinuität des Erlebens. Durch die ordnungshafte (logische) Anwendung des Begriffs Werden auf das Erleben läßt sich diese Kontinuität für die Erlebnisinhalte gewinnen.

Um zum Anstoß dieser Zwischenbemerkung zurückzukommen, der "anstößige" Satz müßte demnach genau heißen: Ich erlebe, daß ein gleichsam selbständiges Etwas, das ich schon kenne, schon oft gesehen habe, das so geformt, solche Farbe hat, jetzt an diesem Ort, später an jenem Ort ist. Dieses jetzt hier und dann dort nenne ich Bewegung. Man sieht, der Satz ist wirklich anstößig und es darf nicht vom "Werden im Erleben" gesprochen werden. Driesch tut dies, wenn er dasselbe Beispiel in einer späteren Darstellung anführt, auch nicht mehr.

Die Frage ist nun, ob dieses zur Entstehung von solchen Empfindungen führende übergreifende Werden im Bereich des Eigenerlebtheitwerdens überhaupt folgeverknüpft ist.

Die Psychophysik oder physiologische Psychologie hat hierzu eine Menge von Tatsachen beigebracht, aber ob diese als Gesetze im echten Sinne und nicht nur als Regeln angesehen werden können, das wäre noch zu untersuchen. Es darf also nicht vorschnell von einer Folgeverknüpfung des Werdens der Eigenerlebtheit in sich gesprochen werden, wenigstens nicht in bezug auf das übergreifende Werden, das zur Entstehung von Empfindung oder Wahrnehmung, also zu Neuem im Strome des Erlebten führt. Es soll nun alles im Bereich der Psychologie untersucht werden, was sich ordnungsmäßig nicht anders als durch den Begriff Werden fassen läßt.

Wesentlich dabei ist, sich ganz klar vor Augen zu halten, daß die sogenannten Funktionsbegriffe, die durch die Werdelehre im Psychologischen aufgestellt werden, nicht erlebt sind, sondern nur "gemeint". Werden und Tun ist ja nicht unmittelbar vom Ich erlebt. In der Gesamtheit der psychologischen Materialien soll Ordnung geschaut werden und wie nun weiter ausgeführt wird, geschieht das im Rahmen des Werdens. Das bedeutet, daß eine Erlebtheit den Grund ab-

gibt für die folgende. Die Funktionsbegriffe lassen sich als nur gemeinte vergleichen mit den Begriffen der Naturlehre, wie Kräfte, potentielle Energie usw.

In der 2. Auflage seiner "Ordnungslehre" und auch in den "Grundproblemen der Psychologie" geht nun Driesch in den Untersuchungen über die Eigen erlebtheit nicht von der sehr komplizierten Tatsache der Wahrnehmung aus, sondern von dem, was man inneres seelisches Leben oder "Bewußtseinsstrom" nennt. Das sogenannte übergreifende Werden im Zusammenhang mit der Wahrnehmung führt an das Problem einer kausalen Psychologie heran, läßt das Werden des Erlebens wünschen, eignet sich aber nicht zur genauen Analyse. Dazu müssen andere Tatsachen, die selbstbesinnlich festgestellt werden, herangezogen werden, die eine Bezugnahme auf den Leib nicht benötigen.

Die methodische Erarbeitung der "psychischen Kausalität" sieht nun bei Driesch so aus, daß er zunächst ein völlig unbestimmtes Etwas annimmt, das dem Erleben des Ich zugrunde liegt. Aus ihm stammen die bewußt gehaltenen Gegenstände. Es hat das "Retentionsvermögen", d. h. die Gegenstände können in ihm in ihrem nichtbewußt gehaltenen Zustand aufbewahrt werden. Außerdem kommt jedem Unbekannten das Vermögen zu, diese Gegenstände in den bewußten Zustand übergehen zu lassen, das Reproduktionsvermögen. Dieses zweite Vermögen kann ebensogut als ein passives Vermögen den einzelnen nicht bewußten Gegenständen zugeschrieben werden. Man spricht dann von ihrer Disposition, in den bewußten Zustand überzugehen. Im weiteren wird nun auf Tatsachen eingegangen, die nur Kausalität fordern.

b) Assoziation

Tatsache des Erlebens ist es, daß dieselben Gegenstände nicht nur häufig vor das "Selbst" treten, also wiedergehabt werden, sondern sie treten in derselben paarweisen zeitlichen Verkettung auf. Diese wiederholte Verkettung derselben Paare von bewußten Gegenständen wird Assoziation genannt. Diese Assoziation kann bei beliebigen bewußten Gegenständen auftreten. Es soll hier nicht eine Assoziationstheorie ausgeführt werden, sondern gezeigt werden, wie der in Rede stehende Sachverhalt, soll er ordnungsmäßig erfaßt werden, Forderungen dynamischer Art stellt.

Nun muß wieder jenes unbekannt unbewußte Etwas herangezogen werden. Jeder Gegenstand, der sich nun in diesem X befindet, hat nach der Assoziationstheorie zwei Fähigkeiten. Befindet er sich im Bewußtsein, dann kann er einen anderen zum Bewußtsein bringen. Ist er im unbewußten Zustand, dann hat er das (passive) Vermögen, durch einen anderen, mit dem er in assoziativer Affinität steht, ins

Bewußtsein gebracht zu werden. Diese Tatsache wird auch mit Berührungsassoziation bezeichnet.

Zwei wichtige Tatsachen des Seelenlebens sind es nun, die durch die Assoziationstheorie nicht erklärt werden können. Das innere Seelenleben wird im Laufe der Zeit immer reicher an bewußten Gegenständen mit dem Zeichen der Endgültigkeit oder Wahrheit und ferner treten Neubildungen auf. Auch Begriffe wie Konstellation und Disposition genügen allein nicht, um die Sinnanreicherung zu erklären, wenn gesagt wird, daß es eine Konstellation der Gegenstände im unbewußten Etwas gibt und diese auf Grund dessen eine Disposition besitzen, dem assoziativen Reiz zu folgen, der von einem bewußten Gegenstand ausgeht. Diese Kausalität ist zwar ein Fortschritt, bleibt aber doch im Summenhaften stecken und kann die zur Erklärung stehenden Ganzheiten nicht verständlich machen, denn jedes zu lösende Problem stellt so eine (Sinn-)Ganzheit dar.

Zu einer ausreichenden kausalen Theorie des Seelenlebens werden also dynamische Faktoren benötigt, die eine einschränkende und eine ausrichtende Wirkung ausüben.

Ganzheit wurde also als ein Hauptkennzeichen des Seelenlebens festgestellt und nur wo Ganzheit auftritt, muß ein ganz machendes Werden gefunden werden.

Diese Ganzheitskausalität im Bereiche unseres Seelenlebens muß noch genauer untersucht werden.

Die Wirkungsweise der "einschränkenden Agenzien" braucht weiter keiner Erwähnung. Darüber hinaus aber muß untersucht werden, was dafür verantwortlich ist, daß die einzelnen verzweigten Inhalte zu einem endgültigen Inhalt, zu einem Endglied mit erfüllter Ordnung geführt werden. Praktisch wird dies bei jeder Situation erlebt, wo jemand eine Aufgabe zu lösen hat. Die Alltagssprache ist hier sehr ungenau und irreführend. Sie spricht von Nachdenken und "Lösungfinden" als von einem Tun. Tatsächlich nun wird hier kein Werden bewußt erlebt. Werden ganzheitlicher Art muß hier aber ausgeführt werden, soll das Lösen einer Aufgabe verstanden werden. Bewußt erlebt wird, das sei noch einmal erwähnt, in aufeinanderfolgenden (unstetigen) Augenblicken der Zeit vom Ich nur Etwas. mit bezug auf die zu lösende Aufgabe, und zwar sind diese in zunehmendem Maße reicher mit Rücksicht auf die Lösung.

Als Beispiel erwähnt hier¹⁾ Driesch die Lösung einer mathematischen Gleichung und die Erinnerung eines geschichtlichen Datums. In beiden Beispielen ist am

1) Grundprobleme der Psychologie, S. 45-47

Anfang ein antizipiertes Schema bewußt, im ersten Beispiel die allgemeine Lösung der Gleichung, im zweiten die Gesamtheit der geschichtlichen Beziehungen einer Periode. Die Aufgabe besteht also darin, das Schema auf der Grundlage der vorgelegten Gleichung oder des besonderen gefragten geschichtlichen Datums mit Inhalt zu füllen. Es besteht also eine Spannung zwischen dem Schema mit einer oder mehreren Lücken und dem gefüllten Schema. Diese Spannung wirkt in dem unbewußten Etwas als richtungweisend. Dabei tut aber derjenige, dem die Aufgabe gestellt wurde, nichts, sondern erlebt nur fortschreitend ein mehr und mehr gefülltes Schema.

Diese Tatsache wurde auf breiter Grundlage von der Külpe'schen Schule untersucht.

Für diesen dynamischen richtunggebenden Faktor, der in der Spannung zwischen leerem und gefülltem Schema besteht, wurde von Ach der Terminus "determinierende Tendenz" geprägt. Die Alltagssprache bezeichnet das, was hier in Rede steht, wieder ungenau mit dem Ausdruck des Denkens und Wollens. Genau muß es heißen, daß am Ende eines Prozesses bewußt gehabt werden soll mit dem Akzent der Endgültigkeit. Diese determinierende Tendenz wirkt einschränkend und richtend. Aber sie ist nicht immer bewußt vorhanden, sondern nur am Anfang und vielleicht auch während der "Lösung" einmal. Aber es können auch Tendenzen am Werk sein, welche nie bewußt sind. Solche dynamische seelische Faktoren nennt Koffka "latente Einstellungen".

c) Die Setzung "Seele"

Das unbewußte Etwas, das bis jetzt nicht genauer bestimmt wurde und "in" dem die determinierenden Tendenzen wirken und zur Erfüllung von antizipierten Schemata führen, wird von Driesch Seele, "meine Seele" genannt; denn die hier betriebene Psychologie ist Ordnungslehre der Eigenerlebtheit und noch systematisch solipsistisch. Nicht anderes als nur Ich-Gehabtes und damit Gemeintes steht bis jetzt in Rede.

Die Seele soll also die unbewußte Grundlage des bewußten Habens des Ich in seiner Gesamtheit und ganzen zeitlichen Abfolge sein. Soll stetiges Werden etwas für die Eigenerlebtheit bedeuten, und es muß es, das ergibt sich aus den geforderten dynamischen Faktoren, wie oben geschildert, so nur in der unbewußten Seele.

Damit wird durch die ordnende Leistung des Werdebegriffes mit seinen Formen der Kausalität die Seele zu einem Ordnungsbegriff, der ebenfalls eine Sphäre

des Seins meint, so als ob sie gleichsam selbständig nicht nur auf das Ich bezogen existierte.

Driesch schreibt in seinen "Grundproblemen der Psychologie" (S. 53-54): "Meine Seele als Begriff bleibt mein Begriff, mein unmittelbarer Gegenstand, aber gehört zu derjenigen Klasse unmittelbarer Gegenstände, welche mittelbare Gegenstände meinen, ganz wie alle Begriffe, welche sich auf das beziehen, was man Natur oder empirische Wirklichkeit im Raum nennt und wie der Begriff Natur selbst".

Hier scheint es mir angebracht, eine kurze kritische Bemerkung zu dem wörtlich zitierten Text zu machen. Denn hier scheint mir Driesch den Terminus "unmittelbar" im Zusammenhang mit der Seele als meinem Begriff falsch angewendet zu haben. Sagt er doch ausdrücklich in seiner "Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis" (S. 6-7), daß die Seele in ihrer Dynamik, ihrem ganzmachenden Wirken im Rahmen des Bedeutungshaften *n i c h t* mein unmittelbarer Erlebnisinhalt ist. Unmittelbar bedeutet, durch direkte Schau erlebt. Der Begriff Seele wird, wie der Begriff Natur, auf logischem Wege gesetzt, weil dadurch Ordnung gestiftet wird, wo vorher keine war, und zwar gesetzt als etwas meinent, das existiert unabhängig von seinem Erlebtsein, zunächst "als ob". Das ist Theorie. Wenn nun oben Driesch sagt "Seele", mein Begriff, mein unmittelbarer Gegenstand, macht er in diesem Falle das, wovor er so eindringlich warnt, nämlich Theorie und unmittelbare Erlebnisinhalte zu verwechseln. Die Seele mußte als Beharrliches gesetzt werden, um das Werden in dem, was inneres Seelenleben genannt wird, verständlich zu machen und die schwierigen Werdegeseetze zu fassen, deren schwierigstes noch aussteht, nämlich die Erkenntnis ganz neuer, noch nicht gehabter Dinge. Setzungen sind hier die Seele und die Begriffe wie determinierende Tendenz, assoziative Affinität usw., um das, was unmittelbar erlebt wird, in seinem "Dasein" vor dem Ich verständlich zu machen. Es wurde auch schon von unserem Seelenleben gesprochen, bevor die Seele gesetzt wurde. Doch ist dies der Zwiespalt zwischen der Ungenauigkeit der Alltagssprache und systematischer Theorie. Dieser irrtümliche Gebrauch von "unmittelbar" ist ein bloßes Versehen.

Nun soll weitergefahren werden in der Erörterung der Setzung "Seele", ihrer ordnenden Leistung und der Organisation des von der Setzung gemeinten gleichsam selbständigen Gegenstandes "Seele". Denn es muß immer Setzung und der durch sie genannte Natur- oder Seelengegenstand scharf getrennt werden.

Die Seele, also ist es, in der stetiges Werden in den Formen des Denkens, Wollens und Fühlens usw. stattfindet; denn dieses unbewußte Werden nur kann die

zeitliche Folge der bewußten Phänomene dynamisch erklären. Weitere Aufklärung bringt die Erörterung der noch ausstehenden Frage, wie determinierende Tendenz zu fassen ist, wenn kein antizipiertes Schema vorhanden ist, das mit Inhalt ganz oder teilweise zu füllen ist.

Um diese Frage zu klären, geht Driesch wieder auf den Ursachverhalt aller Philosophie zurück, auf "Ich habe bewußt geordnetes Etwas". Dabei ist der Begriff Ordnung weiter nicht definierbar, weil seine Bedeutung unmittelbar gehabt oder geschaut ist, oder, um mit Descartes zu sprechen, "klar und deutlich" ist.

Da nun die Seele als unbewußte Grundlage des (meines) bewußten Erlebens gesetzt wurde, und ich eine ursprüngliche Kenntnis der Bedeutung Ordnung habe und einen ursprünglichen Wunsch zur Ordnung, so zeigen mir diese einen gewissen ursprünglichen Zustand und eine ursprüngliche Dynamik meiner Seele an. Das bedeutet: Auch meine Seele muß im Besitze des ursprünglichen Schemas Ordnung sein und kann darüber hinaus auf Grund ihrer dynamischen Fähigkeiten Ordnung herstellen.

Es ist nun so, als ob das Ich immer unter der Aufgabe stünde, vollendete Ordnung zu schauen. Das Ich ist also im Besitz des antizipierten Schemas Ordnung und hat bewußt die ursprünglichste aller Aufgaben, dieses Schema mit Inhalt (nicht zu erfüllen), sondern in immer vollendeterer Weise erfüllt zu sehen. Wie gesagt, ist auch meine Seele im Besitz des Schemas und steht unter der Aufgabe und hat nun die Fähigkeit, entsprechend ihrem Wirken-, Denken- und Wollenkönnen dieses Schema zu erfüllen im Sinne eines stetigen ganzmachenden Werdens.

Unter dem Zwang dieser ursprünglichen Aufgabe treten nun besondere antizipierte Schemata vor das Ich. Diese machen nun die determinierenden Tendenzen aus, unter welchen die Seele in der Wissenschaft und im täglichen Leben auf das Endziel hinarbeitet.

Jede Entdeckung, d. h. jede erste Schau von Problemen, erwächst uns aus diesem ursprünglichen Wesen der Seele, aus ihrem Besitz des Schemas Ordnung und ihrer Dynamik zur vollendeten Ordnung. Die Sonderschemata, die die Seele aufstellt, überliefert sie dann dieser Dynamik. Das Ich erlebt dann im Zusammenhang damit bestimmte Ordnungsprobleme und deren Lösung, die immer in der Erfüllung eines Schemas mit geordnetem Inhalt besteht.

Kurz sei noch etwas über die Organisation der Seele gesagt. Driesch betrachtet sie auf Grund des bereits Ausgeführten als ein dynamisches System. Entsprechend der Zuordnung der bewußten Phänomene, z. B. der erlebten logischen Urbedeu-

tungen oder Kategorien, zu der besonderen Dynamik der Seele, muß diese eine entsprechende Organisation besitzen. Diese dynamische Organisation kann also nur durch die logische Struktur des bewußten Erlebens, welches statisch ist, gefordert und gesetzt werden. Zu erforschen gibt es eigentlich "an" der Seele nichts, wie z. B. in der Anatomie. Alle die Seele angehenden Entdeckungen sind also auf Induktion und Analogie angewiesen; denn unsere geistige Organisation ist seltsamerweise so geartet, daß sie die Glieder einer Mannigfaltigkeit nur dann im einzelnen erfassen kann, wenn diese räumlich ausgestaltet sind.

Man könnte auch die Frage nach der Entwicklung der Seele stellen, aber da hier so wenig sicher bekannt ist, soll sie bloß erwähnt sein. Es wird auch wohl äußerst schwierig sein, einen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Seele und der Entwicklung des Gehirns zu sehen oder ihn abzulehnen.

In bezug auf die Kausalität "in" der Seele muß gesagt werden, daß sie sicher von ganzheitmachender Art ist, aber doch darf nicht ohne weiteres die vierte Werdeform angenommen werden. Denn die ganzmachenden Agenzien können wir uns in ihrer Einzelheit nie ganz klar machen, da es sich ja nicht um räumliche Mannigfaltigkeiten handelt.

d) Organisation der Seele

Es soll die Psychologie Driesch's nicht im einzelnen weiter aufgeführt werden, aber wenn der Begriff Werden untersucht werden soll, so muß doch noch einiges über die Rolle der Ganzheit im Psychischen, das Gedächtnis und die Organisation der Seele gesagt werden. Da hier nur durch den Begriff Werden Ordnung erzielt werden kann, liegt vielleicht die Versuchung nahe, etwas zu ausführlich zu werden. Es fällt auch nicht leicht, in der geschlossen systematischen Lehre Driesch's viele der interessanten Kapitel unerwähnt zu lassen, ist doch seine Naturordnungslehre und Psychologie eigentlich eine Werdelehre. Er nennt Kausalität eine Urordnungsform, die bestimmend in der Dynamik der Seele wirkt. Später wird Driesch's erkenntnistheoretischer Standpunkt für sich noch genauer erläutert werden.

Alles erlebte Gegenständliche fügt sich dem Begriff Ganzheit an, das bedeutet, daß es Sinn hat. Und weil dieser Sinngehalt sich im Laufe der Zeit vergrößert, wurde die "ganze ganzmachende" Seele gesetzt. Die Phänomenologie zeigt, daß Ganzheit (Sinn und Sinnanreicherung des bewußt Gehabten) in der Zeit entsteht und deshalb müssen Ganzheit realisierende Faktoren gefordert werden. Ganzheit muß sich mit Werden, mit Kausalität verbinden.

Das Ganzheitliche an allem Seelischen, sei es unanschaulicher oder konkreter Art, tritt immer in der Form eines Schemas auf und dieses Schema kann (das ist für die erkenntnistheoretische Fragestellung im Rahmen der Psychologie wichtig) vom Inhalt getrennt für sich betrachtet werden.

So besitzt der physikalische Reiz für eine Wahrnehmung als ein physikalischer naturwirklicher Sachverhalt auch schon das Ganzheitsschema, aber oft in anderer Weise als seine psychische Wirkung, die ihrerseits auslösendes Moment für einen seelischen Prozeß sein kann. Was physikalisch als Ganzheit und zwar in der Form einer Abfolge, einer Sukzession erscheint (beim Rhythmus, Melodie, Abfolge von Muskelbewegungen bei der Beschaffung), dem ist seelisch eine Ganzheit, aber als eine gefaßt, zugeordnet.

Anschauliche Schemata zerfallen in raumhafte, zeithafte, tonhafte usw., abstrakte in Gefühle, Willensgebilde und Sinngebilde oder Gedanken.

Hier wird von Gedanken, Gefühlen, den anschaulichen Gegenständen als von psychischen Gegenständen geredet, als wären sie Dinge, also beharrlich. Die Frage ist nun, ob diese Vorstellung richtig ist; d. h. ob die psychischen Gegenstände in ihrem unbewußten Zustand wie Dinge beharrlich, also wenn sie wieder reproduziert werden, dieselben sind.

Die Phänomenologie sagt hier nein; denn jedes Erinnerungsbild ist seinem Original gegenüber gefälscht. Ferner besteht die sogenannte Phantasietätigkeit und die Neues schaffenden Einfälle.

Das spricht nun gegen eine Reproduktion konstanter Dinge. Vielmehr muß eine "allgemeine Disposition" angenommen werden, nach bestimmten Gesetzen zu produzieren. Von den oben genannten Schemata kann vielleicht als von beharrlichen gesprochen werden. Doch auch diese sind in der Seele nicht wie Dinge da, sondern gehören zum Wesen der Seele. Sie hat nun das Vermögen, auf Grund dessen, was es "reteniert" hat, gemäß den Ganzheitsschemata und den antizipierten Schemata zu produzieren.

Das Wort Gedächtnis bezeichnet zwei Fähigkeiten der Seele, sich Dispositionen neu zu schaffen und vorhandene Dispositionen zum Bewußtsein zu erwecken. Im ersten Fall spricht Driesch in Anlehnung an G. E. Müller von generativem und im zweiten Fall von affektivem Gedächtnis.

In der Seele findet also kontinuierliches Werden statt, wobei sie selbst mit sich identisch bleibt. Dieses kontinuierliche Werden wurde zur Vervollständigung des Phänomenologischen gesetzt. Aber erst dann konnte über dieses Werden im einzelnen Genaueres gesagt werden, als das Beharrliche, die Seele, gesetzt wur-

de. Beim Naturwirklichen war es umgekehrt. Da waren die Werdegesetze mit ziemlicher Deutlichkeit ersichtlich, das Beharrliche jedoch schwerer auffindbar.

Das Werden in der Seele bedeutet Ordnen und ist ganzmachende Tätigkeit. Neues wird durch das generative Gedächtnis eingegliedert in das ursprüngliche Ordnungsschema der Seele.

Es darf aber nicht angenommen werden, daß die Seele wirklich Neues schafft, wenigstens, wenn nur das Innenleben und sein Werden in Rede steht. Aus dem Material an seelischen "Dingen", das die Seele zu einem genauen Zeitpunkt besitzt, kann nur in bezug auf die Inhalte und auf der Grundlage ihrer ursprünglichen Ganzheit neues bewußtes Ganze gemacht werden, aber nicht im echten Sinne Neues. Die Seele hat aus ihrem Wesen heraus sowohl Aufgabe als auch Lösung. Nur die Seinsdaten, die sie zu Gliedern antizipierter Schemata macht, in diese einfügt, können neu für sie sein.

Die Seele ist also im Besitze von "Urordnungsbedeutungen", mit denen sie das inhaltlich Gegebene kategorial überformt. Die Ergebnisse ihres Ordnen werden dem Ich vorgestellt, welches dann Ordnung im bewußt erlebten Gegenständlichen schaut. Es ist aber auch nicht so, als ob die Seele ein vollständig ungeordnetes Material erst ordne. In diesem Zusammenhang sei die Tatsache der Nachahmung erwähnt. Gesehene Ausdrucksbewegungen - diese sind ein Komplex ganzheitlicher Art - rufen die Produkte derselben Bewegungen am eigenen Gesicht hervor. Hier muß eine sehr differenzierte Organisation der Seele und des Psychoids angenommen werden, die "individualisierten" möglichen Reizen, also formhaft geordneten physischen Reizkomplexen im Sinne eines dynamischen Vermögens zugeordnet sind. Diese Tatsache spricht für die Annahme, daß das von den Sinnen überlieferte Material schon oft einheitlicher bzw. ganzheitlicher Natur ist und nicht völlig ungeordnet. Die Materialien, gleichgültig woher und wie sie "in" die Seele kommen, sind also ganze Komplexe, welche umgeordnet werden nach gewissen dynamischen Ordnungsbestandteilen der Seele.

Sooft nun von Dingwahrnehmung die Rede ist, wird also ein gleichsam selbständiges Ding gesetzt, das auf meinen Leib und damit auf mein Psychoid und dazu in "Parallelkorrespondenz" auf meine Seele wirkt. Das Ergebnis ihrer Tätigkeit erlebt das Ich als das Erleben eines Dinges.

Die dynamische Organisation der Seele, dieses unbewußte Ganzheitswerden "in" der Seele mit dem Endziel endgültiger erfüllter Ordnung muß nach Driesch so verstanden werden, daß die Seele im Besitz von "antizipierten Schemata" ist,

die zunächst inhaltlich noch nicht erfüllt sind, noch "unbestimmte Beziehlichkeiten" sind und als solche vom Ich mit dem Ton "Endgültig" gehabbar werden. Das "Endgültig" trifft hier nur die Ordnung der Beziehung rein als solcher, als gehabter Bedeutung. Solche Schemata sind für die Seele die Ursätze der Logik, die Kausalitätsschematik, auch manche Sätze über die Natur (Satz von der Erhaltung der Energie). Für die Seele sind diese Schemata die Denknormen. Das Ich schaut nur zunächst die Ordnungsbedeutungen der Beziehung rein als Bedeutungen und dann ihr inhaltliches Erfülltsein als Ergebnis der gliedhaften Erfüllung der Schemata durch die Seele.

e) Das andere "Ich"

Erst wenn "meine Seele" gesetzt ist, darf auch von anderen "Ichen" gesprochen werden. Wie man zur Setzung des anderen Ich kommt, darüber gehen die Meinungen auseinander. Von der kategorischen Ablehnung des Fremdpsychischen als erkennbar (Carnap) bis zur (unsinnlichen) direkten Wahrnehmung des Du (Scheler). Am gebräuchlichsten ist hier der Analogieschluß.

Bei Driesch stellt sich dieses Problem dar wie folgt: Die Seele ist Träger aller Urordnungsbedeutungen (Kategorien)¹⁾, die das Ich als endgültig bestehend schaut. Zu diesen Urbedeutungen gehört auch Ganzheit als ein zunächst nicht gliedhaft erfülltes Schema. Im Verlaufe dessen, was Wahrnehmung heißt, wird es inhaltlich erfüllt. Das geschieht durch die Wahrnehmung des Gebarens des eigenen und fremder Leiber als Naturdinge und durch die Erfahrung über das eigene Innenleben. Ferner wird die Zuordnung (parallele Korrespondenz) der vitalen Seite des eigenen Leibes zum eigenen Innenleben erlebt. Auf Grund dieser wird in Parallelkorrespondenz zum Gebaren des fremden Leibes das andere Ich, das Du, gesetzt. Driesch verwendet dazu also eine ursprüngliche Kategorie, die Ganzheitsgewißheit und den Analogieschluß.

3. Der "Parallelismus"

Das Physische und das Psychische sind zwei geordnete und im bewußten Erleben durchaus getrennte Bereiche des Daseins und vor allem des Werdens. Zwischen

1) Interessant ist, daß Driesch statt Seele hier von Bewußtsein spricht, ein Wort, das er streng verpönt; vgl. "Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis", S. 1 - 2

beiden besteht eine Verknüpfung im Werden einmal im Akt der Wahrnehmung und eine in dem, was als Tat erlebt wird.

Nun soll in diesem Abschnitt nicht die Lehre vom psychophysischen Parallelismus mit ihren verschiedenen Ausprägungen dargestellt und widerlegt werden. Streng genommen dürfte oben nicht von einer Verknüpfung im Werden gesprochen werden, solange der psycho-physische Parallelismus nicht widerlegt ist; denn dieser besagt, daß es zwischen den beiden Seinsreichen Natur und Seele, wie sie sich methodisch ordnungsmäßig im Solipsismus Drieschs ergeben, in keiner Form irgendeine Werde- oder Wirkgemeinschaft in bezug aufeinander besteht, daß aber eine Entsprechung besteht, so daß kein psychisches Wirkliches ohne physisches und vielleicht auch kein physisches Wirkliches ohne psychisches Gegenstück ist.

Kernstück der mechanistisch-parallelistischen Lehre ist, daß alles Seelische in seinem Sein und seinem Werden restlos mit Rücksicht auf seine letzten Elemente, aus denen es sich aufbaut, auf Physisches beziehbar, "abbildbar" ist. Das Psychische ist restlos physikalisch und chemisch erklärbar. Diese mechanische Lehre vom Parallelismus vertritt also ein durchgängiges und alleiniges Gelten der physikalisch-chemischen Gesetze in der Natur. In dem Kapitel über die möglichen Formen des Naturwerdens wurde schon gezeigt, daß sich nach der von Driesch methodisch konsequent durchgeführten Ordnungslehre auch anderes Naturwerden denken läßt als chemisch-physikalisches Werden.

Was sich mit Rücksicht auf Wahrnehmung und Vorstellung an Gegengründen gegen einen Parallelismus bzw. Epiphänomenalismus vorbringen läßt, sei nicht näher ausgeführt.

Hier mag aber in aller Kürze dargestellt werden, wie Driesch die Handlung und ihre genaue Untersuchung als einen Naturwerdeablauf zum Beweis gegen eine materialistische Lehre verwendet.

Die Handlung soll als Naturereignis betrachtet werden und in seinen Schriften, der "Seele als elementarer Naturfaktor" (1903) und in der "Philosophie des Organischen" (1909) zeigte Driesch, daß eine reine physikalisch-chemische Auflösung der Handlung nicht möglich ist. Die Frage ist eben hier, welche Kennzeichen des Werdens als Naturwerden die Handlung trägt und ob diese nur physikalisch-chemischer Natur sind oder nicht. Vom Psychischen ist bei dieser Untersuchung nicht die Rede, sondern alleiniger Ausgangspunkt sind dafür nur naturwirkliche Merkmale des Werdegesehens Handlung.

Die Hauptergebnisse der Untersuchung Drieschs über die menschliche Handlung sind ganz kurz folgende:

Es wurde erstens untersucht, worauf das Vermögen des Handelns eines Menschen überhaupt zu irgendeinem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens beruht, und zweitens, was aus der Fülle möglicher Handlungen zu diesem Zeitpunkt diese Handlung wirklich werden läßt und was diese schließlich kennzeichnet.

Für diese zwei Gesichtspunkte in bezug auf die Handlung gibt es nun zwei Kriterien. Die Möglichkeit zum Handeln überhaupt kennzeichnet das Kriterium der "historischen Reaktionsbasis". Dieses besagt: "Die Gesamtheit an Handelnsvermöglichkeit, welche bei einem Menschen zu einem gegebenen Zeitpunkt seines Lebens besteht, wird bestimmt, wird jedenfalls mitbestimmt, durch die Gesamtheit aller Reize und aller Reizwirkungen, welche dieser Mensch bis zu einem gegebenen Zeitpunkt erlebt hat"¹⁾. Die Elemente alles Erlebten in der Vergangenheit stehen zu einer neuen Kombination der Dynamik der Seele zur Verfügung.

Wie nun diese Handlung dann tatsächlich verwirklicht wird, das kennzeichnet das Kriterium der Individualität zwischen Reiz und Effekt. Das heißt: "Jede Handlung eines Menschen zu einem gegebenen Zeitpunkt seines Lebens wird, auf der Grundlage seiner historischen Reaktionsbasis, bestimmt, wird jedenfalls mitbestimmt durch einen Reiz, und zwar sind Reiz und Wirkung "Individualitäten", d. h. zusammengesetzte Ganzheiten, welche einander in ihrer Ganzheit, nicht aber summenhaft Teil für Teil zugeordnet sind"¹⁾.

Was für Muttersprache und welchen Dialekt jemand spricht, hängt von seiner "historischen Reaktionsbasis" ab. Was er aber als Antwort auf einen bestimmten gehörten oder gelesenen (Verschiedenheit der Reize, aber gleiche Reaktion) Satz sagt, ist als Ganzes und immer dasselbe dem Ganzen des Satzes zugeordnet. Man bedenke hier die geringe physische Änderung des Ersatzes des Wortes "Mein" durch das Wort "dein" in einem Satz und die entsprechende Reaktion etwa bei dem Satz: "Mein Vater ist gestorben".

Es widerspricht also dem Sinn fester Anordnung physikalisch-chemischer Werdebestimmer, daß es ein Etwas bei der Handlung gibt, das, in individueller Zuordnung zu individuellen Reizen, die in ihren physischen Einzelheiten beliebig geändert werden können, ohne den Effekt als denselben zu ändern, dasjenige verwertet, was ihm durch die Zufälligkeit seiner Geschichte geboten wird.

Damit ist die Lehre vom Parallelismus durch die Kriterien des Werdens einer Handlung widerlegt und es braucht auf weitere Einzelheiten, die noch zur Erhärtung des schon Gesagten noch beitragen, hier nicht eingegangen werden.

Diesen Kriterien lassen sich phänomenologisch diejenigen Begriffe zuordnen, um die wir aus unserem Erleben, bzw. aus dem zur Seelenlehre ergänzten Er-

1) "Leib und Seele" (1916), S. 39

leben, wissen.

Dem physischen Kennzeichen der "historischen Reaktionsbasis" entspricht psychologisch der Begriff des Gedächtnisses, als ein Vermögen für künftiges rein seelisches Erleben.

Dem zweiten Kriterium entspricht psychologisch die Tatsache, daß alle Erinnerungsbilder produziert werden, mit Fälschungen behaftet sind und immer individuell erlebt sind, d. h. als diese bestimmten. Ferner entspricht diesem Kriterium die Tatsache echter Neuschöpfung, wie sie in den Phantasiebildern vorliegt, die auch als solche wieder erinnert werden können.

Mit diesen Untersuchungen und dem ausführlich in "Leib und Seele"¹⁾ dargestellten Vergleich der Mannigfaltigkeitsgrade von Physischem und Psychischem, führt Driesch den Beweis, daß sich Psychisches nicht restlos auf Physisches zurückführen läßt. Um hier in dem Bereich der Eigenerlebtheit durch Werden Ordnung zu schaffen, um alles, was hier bewußt erlebt wird, das Erinnern, die Neuschaffungen aus Elementen des Erinnerten usw. im Werden zu verknüpfen, wurde die Seele als ein mittelbarer daseiender Gegenstand, als ein Nichtbewußtes gesetzt.

Das Ich weiß nun, daß sein Körper als Naturkörper bestimmend in das Werden der Natur eingreift. In den vorigen Untersuchungen wurde gezeigt, daß es notwendig ein nicht materiell erklärbares Etwas geben muß, das wiederum die Handlung bestimmt. Daraus erwächst nun doch so etwas wie ein Parallelismus, allerdings von ganz anderer Art, wie ihn die Materialisten fordern. Im folgenden sei kurz gezeigt, wie Driesch diesen Parallelismus sieht.

Die Seele schafft dasjenige unbewußt, was das Ich in seinen Ergebnissen, als z. B. diese ganz bestimmten Erinnerungsbilder erlebt, sie ist also ein von der Natur getrennter Seinskreis und greift als solcher nicht in das Werden der Natur ein. Mein Körper steht aber im Naturwerden. Ist also von Naturwerden die Rede, daß in es bestimmend eingegriffen wird, dann müssen Naturfaktoren vitaler, also nicht mechanischer Art, also Ganzheitsfaktoren am Werke sein.

Es soll aber mein bewußtes Erleben als eigener Seinsbereich zum Seinsreich Natur in irgendeine Beziehung des Werdens gebracht werden. Von meinem bewußten Erleben aus kommt das Ich zu seiner Seele, als einem unbewußten Seinsreich und kommt andererseits durch die Zergliederung gewisser Naturvorgänge der menschlichen Handlungen zur Setzung gewisser nicht mechanischer Naturvorgänge und Naturdinge.

1) S. 61 - 79

Driesch sieht nun folgende Parallelität:

Meinem bewußten Haben ist ein ganz bestimmter Zustand meiner Seele oder Psyche parallel und diesem wiederum ist parallel der Zustand einer Entelechie als nicht mechanischer Naturfaktor, der das Werden meines Körpers bestimmt.

VI. Letzte Fragen der Ordnungslehre

Ausgang für alles Wissen ist die Selbstbesinnung des Ich. Sie schafft die Ordnungslehre, indem sich das Ich auf sein Wissen um Endgültigkeit an Ordnung besinnt. Auf diesem Wege des methodischen Solipsismus werden alle Begriffe bereitgestellt, um Psychologie als eine Einzelwissenschaft treiben zu können. Sie ist die Ordnungslehre für die Eigenerlebtheit und arbeitet in erster Linie mit dem Begriff Werden. Logik, Ästhetik, Ethik und Psychologie werden somit Teilgebiete der Ordnungslehre; denn das Ich sieht ein bestimmtes Verhältnis von Urteilen, das so und nur so sein muß, damit Richtigkeit erreicht wird, es findet etwas als schön, es sieht, etwas sollte sein, das Ich erlebt die Tatsache seines Gedächtnisses, seiner Vorstellungen usw. Alle Gegenstände der Ordnungslehre, so wie sie Driesch systematisch betreibt, sind mit dem Zeichen des "Für-mich" behaftet. Die Frage ist nun, ob nicht über diesen Rahmen hinausgegangen werden kann, ja muß, und zwar aus Ordnungsgründen.

Weil in einem bestimmten Bereich der erlebten Gegenstände ein in sich verknüpfter Zusammenhang des Werdens, eine Werdeordnung gesetzt werden konnte, wurde dieser als naturwirklich als gleichsam selbständig ausgesondert. Werdegesetze werden als "für mich" gültig geschaut.

Warum aber war die Setzung der Natur überhaupt möglich? Man muß hier fragen nach einer Setzung, die Natur mitsetzt, bzw. die mitsetzt, daß das Ich überhaupt Natur setzen kann. Sie könnte also nicht dem Bereich des Für-Mich angehören. Es ist dies die Frage nach einem vom Ich Losgelösten, also nach einem Etwas, das nicht nur für mich ist, das an sich ist, wirklich ist. Dieses kann nicht der Werdegrund für die Natur sein, wohl aber ihr die Bedeutung verleihen, die sie "für mich" hat. Das ist eine Frage, die erst am Abschluß der methodisch betriebenen Ordnungslehre bzw. der auf der Grundlage des Begriffes Werden betriebenen Naturordnungslehre steht. Diese Frage richtet sich also auf die Begründung der Tatsache, daß alles, was naturwirklich ist, für das Ich einen geschlossenen Werdezusammenhang hat. Ein An-sich ist gesucht, das der Natur diese Bedeutung verleiht.

Ebenso ließe sich mit Rücksicht auf die werdende Seele fragen, die im Werden mit dieser Natur verknüpft ist und deren Bedeutung in der Ordnungslehre unverstanden bleiben muß, ob es ein Etwas gibt, das dieser Setzung Bedeutung verleiht.

Das, was hier Bedeutung geben kann, kann nicht ein Mitsetzendes sein, es wurde schon gezeigt, daß es kein Mitsetzendes für die Natur gibt. Dieses neue Geforderte soll nur alles Für-mich, die Natur, die Seele als Einheit, das bedeuten lassen, was sie für mich sind. Es soll der Grund sein, daß ich sie so setzen kann bzw. muß. Erst wenn es so etwas gäbe, wie ein An-sich, kann nach Driesch von Erkenntnis gesprochen werden. Höchstes Ziel aller Erkenntnis wäre also ein höchstes Wesen, das allem Bedeutung verleiht, das alle Bedeutung in sich einschließt.

Die Ordnungslehre ist also nach Driesch die unbedingt notwendige Grundlage für eine Lehre von der Erkenntnis des Wirklichen. Sie muß als Ganzes, und nicht nur in Teilen, als Grundlage für eine Metaphysik verwendet werden.

VII. Über den Begriff der Kategorie bei Driesch

Driesch kennt ursprüngliche Kategorien und aus diesen abgeleitete und zusammengesetzte. Er selbst nennt das, was allgemein als Kategorien bezeichnet wird, anders. So sind die vom Ich als Gegenstände gehalten undefinierbaren logischen "Urbedeutungen" wie dieses, solches, Beziehung, nicht, soviel, Ganzes, Teil, Ordnung usw. die ursprünglichen Kategorien. Diese gegenständlichen Ordnungsbedeutungen sind Elemente des bewußten Habens ebenso wie Lust-Unlust, reine Qualitäten usw., und durch Selbstbesinnung gefunden.

Aus den ursprünglichen Kategorien können nun zusammengesetzte Begriffe abgeleitet werden, die ebenfalls Ordnungsbedeutungen sind. Es läßt sich demnach auch die "Werdefolgeverknüpfung" eine Kategorie im Kantischen Sinne nennen, wobei schon Werden selbst als Kategorie anzusprechen ist. Einzelheitsverknüpfung, Dingschöpfung, Bewegungsschöpfung und Ganzheitsverknüpfung sind nur Sonderkategorien für die Werdeverknüpfung. Diese können apriori entwickelt werden auf Grund der Begriffe Werden, Verknüpfung, Raum und Mannigfaltigkeitsgrad. Apriori oder frei von Erfahrung heißt hier nicht, daß diese Begriffe überhaupt ohne jede Erfahrung gewonnen sind; denn das Gegenstand-haben im weitesten Sinne ist ja Erfahrung. Und die Reflexion auf das Haben von Gegenständen entdeckt ja gewisse Formen, in denen gehabt wird, die Kategorien. Apriori bedeutet also frei vom Quantum der Erfahrung. Die Kategorien sind also bei Driesch

selbstbesinnlich gefundene und gesetzte Ordnungsformen. Hinsichtlich des Wissenserwerbes stellt Driesch zwei mögliche Formen auf:

Die Natur ist mit ihren raum-zeitlichen, kausalen und substantiellen Beziehungen gegeben. Die von ihr stammenden Data, die von der Seele aufgenommen werden, sind kein rohes Material, das von den Ordnungsformen der Seele, den Kategorien, überformt und zu den Objekten erst gemacht wird, sondern es geht Geordnetes in die Seele über. Die Kategorien der Gegenstandsseite sind dieselben wie die durch Selbstbesinnung gefundenen.

Eine zweite mögliche Deutung des Erkennens ist ordnungshaft auch möglich. Betont mag hier sein, daß es sich dabei nicht um das Erkennen eines An-sich handelt. Hinsichtlich der Kategorien kann es nun nicht nur so sein, daß die Kategorien Substanz, Kausalität, Ganzheit aus dem gegenständlichen Zustand übergehen in den gehabten. Bei den reinen Solchheiten und den Raum-Zeit-Daten bleibt es dasselbe. Sie werden einfach vom Ich gehabt, angeschaut. Nicht so das Kategoriale, dieses wird nur ganz einfach als von der Natur in die Seele "übergegangen" angenommen.

Wird die Tatsache des verbesserbaren Wissens, des Lernens, berücksichtigt, dann kann das Problem folgendermaßen gedeutet werden:

Die mittelbaren gleichsam selbständigen Naturgegenstände affizieren als raum-zeitliche geordnete Gesamtheit von Qualitäten die ebenso als gleichsam selbständig gemeinten Psychoide und in Parallelkorrespondenz die Seelen. Diese verarbeiten unbewußt entsprechend den zu ihrer Organisation gehörigen antizipierten Schemata und Ordnungsformen die Materialien zu Dingen, Kausalität, Ganzheit usw. und die Ergebnisse dieser formenden Tätigkeit werden den "Ichen" vorge stellt und zwar in zunehmender erfüllter Ordnung. So wird vom Ich die Natur in den Formen, Substanz, Kausalität, Individualität bestehend geschaut.

Gegen die erste Form der Erkenntnis spricht die Tatsache des Irrtums und der Verbesserbarkeit der Ding- und Kausalitätserfassung. Bei der zweiten Deutung muß beachtet werden, daß eben Gewisses am Gegebenen angeschaut wird, anderes kategorial überformt. Der Grund dafür liegt aber im Gegenständlichen selbst.

VIII. Wirklichkeitslehre - Metaphysik. Ihr Ansatz und Wesen bei Driesch

1. Ordnungslehre - Wirklichkeitslehre

Als recht fruchtbar hat sich dieser Begriff Werden bis jetzt im Rahmen der "mittelbaren Naturgegenstände" erwiesen, die vom erlebenden Ich und seinen Bewußtseinsinhalten gemeint werden, "als ob" sie in Selbständigkeit da wären. Wesentlich ist, hier herauszuheben, daß der Weg des Denkens von der Erlebtheit ausgeht, zu den Dingen, die für Driesch zunächst "mittelbar gemeint" sind. Das Einzelding in seinem wahren Sein steht erst ganz am Ende dieses Weges,

Ebenfalls ein Reich mittelbarer Gegenständlichkeit ist der Bereich der bewußten Inhalte, die das Ich erlebt, an die es sich erinnert, nämlich der Bereich "meiner Seele". In eben diesem Bereich schafft der Begriff Werden ebenfalls den Zusammenhang in der Reihe der im Rahmen der Zeit bewußt gehaltenen Inhalte. Dies leistet der Begriff "meine Seele", der das unbewußte Beharrliche in der dauernden Veränderung des Bewußtthabens faßt. Die Seele trägt Kennzeichen des Werdens, was in den Worten: denken, wollen, Gedächtnis, Sinnlichkeit usw. zum Ausdruck kommt. Durch den Begriff Werden gelangt das Denken zum Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit der Naturgegenstände, indem es Gegenstände bewußt hat, die dem gesetzten Werdezusammenhang im Etwas genügen. Wie bereits dargelegt, ermöglicht der Begriff Werden auch die Setzung "meine Seele".

Nun bleibt im Gebiet der Lehre vom Natur- und Seelenhaften ein unverstandener Rest. Die Ordnungslehre erfaßt beides nicht endgültig in ihrem Dasein. Insbesondere ist der Bereich des "als ob", also der mittelbar gemeinten Gegenständlichkeit nicht ausreichend zum Verständnis des sittlichen Bewußtseins. "Reue" und "Gewissen" sind Tatsachen des seelischen Geschehens, die unverstanden bleiben müssen, hält man an dem rein Ordnungshaften fest.

Unverstanden bleibt dies, weil das bewußte Haben der einzelnen Natur- und Seelenwirklichkeiten, ihr Kommen und Gehen, verknüpft ist in-sich zu einem völlig geschlossenen Werdezusammenhang. Das Fallen eines Steines kann ohne oder sogar gegen meinen Willen erfolgen. Vorstellungen und Wahrnehmungen, die mittelbare Naturgegenstände meinen, kommen häufig ohne jede Beziehung zu meinem Willen. Es ist das "Daß" der Reiche Natur und Seele, das die Ordnungslehre nicht versteht. Sie versteht nicht, daß die Einzeldinge dieser Bereiche durch Werden in sich verknüpft sind in einen geschlossenen Zusammenhang, in dem ihr Kommen und Gehen, ihr Bewußtwerden in keinem Zusammen-

hang mit dem Wollen des Ich steht. Deshalb setzt die Ordnungslehre das "Nicht nur ich-bezogene Etwas". Damit geht die Ordnungslehre aus Ordnungsgründen über sich hinaus auf Gegenstände, die nicht nur so sind, als ob sie gleichsam selbständig sind, wie es die mittelbaren, die Natur- und Seelengegenstände sind, sondern auf solche, die durch jene erst gemeint werden und zwar jetzt in wahrer Selbständigkeit. Diese "mittelbar-mittelbaren" Gegenstände nun nennt Driesch schlechthin wirklich.

Damit werden durch die im Werden verknüpften Gegenstände der Natur Einzeldinge gemeint und auf sie hingewiesen, die ein vom Ich losgelöstes Sein haben. Damit ist vorgedrungen zum wahren Sein des Einzeldinges, und die Wissenschaft, die dieses näher untersucht, ist keine Ordnungslehre mehr, sondern Wirklichkeitslehre oder Metaphysik. Der Begriff des Werdens leistete dieses Vordringen.

Im weiteren soll dieser Begriff im Zusammenhang mit den wirklich seienden Einzeldingen untersucht werden.

2. Das Werden im Gefüge des Wirklichen

Es ist nun die Aufgabe, zu prüfen, was die Wirklichkeitslehre oder Metaphysik mit den Ergebnissen der Ordnungslehre, vornehmlich mit dem, was durch sie über den Begriff Werden ausgemacht wurde, anzufangen weiß; denn die Wirklichkeitslehre darf ja nicht die Ordnungslehre irgendwie aufheben. Der Inhalt meiner Erfahrung muß als solcher bestehen bleiben. Mein "Ich habe bewußt Etwas" ist da und meine Erfahrung von den Natur- und Seelendingen muß aus der Wirklichkeitslehre folgen, d. h. durch das Setzen des Gegenstandes in seinem Ansich, muß der durch meinen bewußten Inhalt gemeinte mittelbare Natur- und Seelengegenstand mitgesetzt werden. Damit stehen Wirklichkeitslehre und Ordnungslehre im Verhältnis von Grund und Folge zueinander.

Dies bleibt nun die Voraussetzung für das Auffinden der Bedeutung des Begriffes Werden im Reiche des Wirklichen. Noch einmal in Kürze: Die Zeit ist ein Gefüge, Werden ist ein bestimmtes stetiges Anderssein eines Etwas in diesem Gefüge. Das einfachste Werden ist die Bewegung, d. h. das bloße Anderssein von Etwas in den verschiedenen Zeitpunkten in Zuordnung zum H i e r.

Nun gibt es für die Erfahrung verschiedene Formen des Werdens, die sich alle im rein Räumlichen abspielen, wie die Bewegung, die Soseinsänderung eines Dinges, das ganze Gebiet des unbelebten, anorganischen Geschehens. Weiter gibt es verschiedene Formen des Werdens, für die das Räumliche nur eine teil-

weise Rolle spielt. Ein Zustand im Raum ist gegeben, der sich nicht eindeutig auf einen solchen früheren beziehen läßt, sondern bei dessen Zustandekommen noch etwas am Werden beteiligt gewesen sein muß, wenn der gegebene Zustand nicht als grundlos angesehen werden soll. Hierher gehört die Ausgestaltung und Verwirklichung von Formen an der Materie und andererseits eine Änderung des Zustandes der unraumhaften Form durch Änderung an der stofflich verwirklichten Form. Diese beiden Formen gehören in den Bereich des Lebendigen, die erste betrifft die Regeneration, die zweite, wenn ein lebender Körper verletzt wird. Wir haben also bis jetzt durch Erfahrung gesichert folgende Werdearten: Ding - Ding, Form - Ding, Ding - Form, und die bloße Soseinsänderung eines Dinges. Bei der Prüfung der Wirklichkeitsbedeutung vom Werden nun gehen wir von diesen Sonderformen des Werdens aus und betrachten das Werden der unbelebten und der belebten Natur gesondert.

Zur Klarstellung mag gleich ein Beispiel dienen. Driesch nennt das Gleichgewicht, ob es nun elektrisch, chemisch oder Diffusion usw. ist, ist gleichgültig. Wesentlich ist hier, daß ein Unterschied in den Zuständen besteht, zwischen dem Zustand am Gefüge vor dem Gleichgewicht und dem Gleichgewichtszustand. Dieser ist selbst wiederum ein Geschehen; in entgegengesetzter Richtung laufen zwei einander qualitativ und quantitativ gleiche Vorgänge ab. Es gibt also Unterschiede der Zustände eines Werdegesehens an einem Gefüge. Sind also Unterschiede im erfahrbaren Werden erkannt, dann bestehen diese Unterschiede auch in der Wirklichkeitslehre; denn diese soll ja Erfahrung mitsetzen.

Nun zum Werden der belebten Natur. Hier werden nun die Unterschiede der Werdezustände noch deutlicher. Für die Erfahrung ist es ein gewaltiger Unterschied, ob sie etwa den Keim eines Elefanten in einem früheren Entwicklungszustand vor sich hat oder das ausgewachsene Tier. Man denke ferner an die Regeneration. Es ist für die Erfahrung ein Unterschied, ob sie die Eidechse, der der Schwanz abgetrennt wurde, vor seiner Wiederherstellung betrachtet oder nach derselben. Daraus mag hervorgehen, daß für das Wissen, das aus der Erfahrung stammt, mit dem Wort Werden Zustandsunterschiede erfaßt und verbunden werden.

Von der Metaphysik verlangen wir aber, daß sie den Erfahrungsinhalt mitsetzt, daß dieser die Folge eines metaphysischen Grundes ist. Damit bedeutet auch das, was in der Erfahrung mit Werden gemeint ist, etwas für die Metaphysik; und somit bedeutet für diese auch die Zeit etwas. Ein ganz Bestimmtes und ganz Besonderes bedeuten nun also Werden und Zeit im Wirklichen, dessen andere Besonderheiten im Erfahrungsbereich nicht Werden und Zeit mitsetzen.

Veränderung und Bewegung sind nun Zeichen eines jeweils in sich geschlossenen Eines im Wirklichen; denn in der Erfahrung ist eine Bewegung durch Werden von ihrem Anfang und bis zu ihrem Ende hier verknüpft zu einem Einzigem.

3. Die metaphysische Ausdeutung der Naturkausalität

Es soll in diesem Kapitel untersucht werden, was es metaphysisch bedeutet, wenn die Erfahrung feststellt, daß Werden durch ein früheres Werden vorherbestimmt ist. Dabei bedeutet es folgendes, wenn gesagt wird: Werden ist "kausal verknüpft": Im Sinne der Ordnungslehre gesprochen, wird zu jeder Einzelheit im Werdegesehehen als einer Werdefolge ein sie bestimmender Werdegrund gesucht. Diese kausale Verknüpfung soll zuerst in der unbelebten Natur untersucht werden.

a) Die unbelebte Natur

Die Einzelwissenschaften wie Physik und Chemie, um nur die wichtigsten zu nennen, erforschen das Werden der unbelebten Natur. Dieser forschenden Tätigkeit liegt die Annahme zugrunde, daß das Werden in sich verknüpft ist in der Form der Ursächlichkeit, d. h. daß ein früheres Werden im Raum eines späteren Grund ist. Von solchen Aussagen über einen ursächlichen Werdezusammenhang läßt sich eine Reihe als ein Gesetz formulieren, das für viele Fälle gilt. Das heißt also in diesen selben Fällen, die zusammen eine Klasse bilden, findet eine kausale Werdeverknüpfung statt mit einer ganz bestimmten Sonderausprägung, die sich eben als Gesetz formulieren läßt. Es ist also eine wesentliche Tatsache der Erfahrung, daß es eine Verknüpftheit im Rahmen des Werdens gibt, die die Ordnungslehre Einzelheitskausalität nennt und diese in ihren Sonderausprägungen als Gesetz formuliert. Als Beispiel seien hier der freie Fall, die Stoßgesetze angeführt. In allen unzähligen Fällen erfolgt immer die Werdeübertragung mit derselben Gesetzmäßigkeit. Zwischen einzelnen Naturdingen hat also Werdeverknüpftheit stattgefunden und sie sind darum streng genommen keine Einzelnen mehr, sondern stehen in einer Gemeinschaft des Werdezusammenhanges.

Was bedeutet dies alles nun metaphysisch? Zeit und Werden ist für uns jetzt ein Ausdruck eines besonderen Gefüges der Beziehung des Wirklichen. Bei der Frage der kausalen Verknüpfung handelt es sich nicht um Werden und Zeit schlechthin, sondern um Besonderheiten des Werdens. Weil für Erfahrung ein früherer Zustand und ein späterer Zustand nicht dasselbe waren, deshalb mußte

uns Werden und Zeit eine bestimmte Wirklichkeitsseite anzeigen. Ebenso darf jetzt gesagt werden, weil Kausalverknüpfung und Nicht-Kausalverknüpfung nicht dasselbe sind, also für Erfahrung ein Unterschied besteht, deshalb weist die Kausalverknüpfung nach der schon genannten Voraussetzung einer Lehre vom Wirklichen auf etwas ganz Besonderes am Wirklichen hin. Etwas besonderes Wirkliches im Rahmen desjenigen Beziehungsgefüges am Wirklichen, das als Werden und Zeit in die Erfahrung eingeht, stellt sich dieser als Kausalverknüpfung.

Es ist eine Art Ganzheitszug, daß alles unbelebte Werden sich in dem einen Naturraum und in der Form kausaler Verknüpfung abspielt. Nun heißt Ganzheitsbezügliches im Erfahrungshaften nachweisen, auch Ganzheitsbezügliches im Wirklichen nachgewiesen haben. Somit bedeutet also das erfahrungshaft Kausale einen wirklichen Verknüpftheitszug ganzheitlicher Art im Rahmen desjenigen Wirklichkeitsbereiches, der als Werden zum Ausdruck kommt.

b) Das belebte Einzelwesen

In der belebten Natur hat sich das Werden der Erfahrung als Ganzheitswerden enthüllt, als Entwicklung. Entwicklung bedeutet ein in aufeinanderfolgenden Einzelschritten sich vollziehendes Werden mit dem Ziel einer Ganzheit. Das Ende eines Entwicklung genannten Prozesses im Rahmen des Werdens ist eine Ganzheit. Ganz deutlich wird dieser Begriff, wenn wir das belebte Einzelwesen betrachten.

Es liegt hier nicht nur etwas Ganzheitsbezügliches vor wie bei der kausalen Verkettung des Werdens in der unbelebten Natur, sondern der Begriff Ganzheit ist nötig, um die einzelnen Werdeschritte zu verstehen. Hier sind die Einzelheiten des Werdens nicht wieder auf Einzelheiten im Raum zurückführbar. Erfragt wird nun wiederum die Bedeutung der Ganzheitskausalität für das Wirkliche. Jede Sonderausprägung des Ganzheitswerdens im Vitalen ist wieder als Klasse mit vielen Fällen da. Die Erfahrung kennt im Bereich der Ganzheitskausalität nur die Wirkungen. Die Ursachen denkt sie nach der Grundforderung der Lehre vom Werden. Diese müssen dasein, aber weiterhin läßt sich über sie in ihrem Sosein nichts aussagen, als daß der Grad ihrer Mannigfaltigkeit, die intensiv zu denken ist, nicht geringer sein darf, als der ihrer extensiven Wirkung in dem Raum.

Für die Erfahrung gestaltet sich das Werden im Rahmen der unbelebten Natur in der Form der Kausalverknüpfung, das Werden im Reiche der lebenden Einzelwesen in Form der Ganzheitskausalität.

Damit nun das Werden in diesen Unterschieden seiner Verknüpfungsart für die Er-

fahrung bestehen bleiben kann, muß das Wirkliche aus zwei im Bezug auf die Werdeverkettung recht verschiedenen Bestandteilen bestehen. Davon drückt sich der eine erfahrungsmäßig als Ganzheitswerden, der andere als Einzelheitsfolgeverknüpfung des Werdens aus.

Die Ganzheitswerdebestimmer oder Former sind der Erfahrung nur da zugänglich, wo sie in die Materie eingefügt sind. Nur insoweit sie dies sind, haben sie Anteil an dem durch Raumhaftigkeit angedeuteten Beziehungsgefüge der Wirklichkeit.

c) Überpersönliches Werden

Die Verkettung des Werdens in sich, wie es in der unbelebten Natur, in einem Naturraum sich vollzieht, bedeutet für die Erfahrung ein Zeichen für eine Ganzheit, wenigstens eines Teiles einer Ganzheit. Dies wurde gemeint, wenn von "Ganzheitsbezüglichem" die Rede war. Das Ganzheitswerden der belebten Einzelwesen stellt sich nun in seinen verschiedenen Sonderausprägungen als ein klassenhaftes Werden in unzähligen Fällen dar. Damit ist aber auch noch nicht alles über das Werden gesagt, wie es sich in seinen verschiedenen Arten der Erfahrung darbietet, wie es auf Wirkliches hinweist und jene als Zeichen dafür kennzeichnet. Im Bereiche der sogenannten Stammesgeschichte oder Phylogenie und der eigentlichen Geschichte, läßt sich durch das, was hier in die Erfahrung fällt, mehr vermuten als nur individuelles Ganzheitswerden. Es gibt mit Rücksicht auf die zwei genannten Bereiche eine Anzahl von Zeichen einer überpersönlichen Ganzheit, und die Ordnungslehre muß demgemäß das Dasein eines überpersönlichen Ganzheitsbestimmers fordern.

Mit Rücksicht auf diesen neuen Aspekt des Werdegeschehens stellt Driesch die Frage: "Was heißt es eigentlich mit Rücksicht auf das Wirkliche, was würde es wenigstens heißen, falls es sich hier überhaupt um eine berechnete Annahme handelt: die Entwicklung überpersönlicher Ganzheit im Werden der erfahrungshaft-raumhaften Natur eindeutig vorherbestimmt sein zu lassen durch einen überpersönlichen unraumhaften Werbebestimmer?"

Dieses überpersönliche entwicklungshafte Ganzheitswerden ist nun aber nicht in unzähligen Fällen immer wieder da. Es geht durch viele Einzelwesen gleichsam hindurch, bedient sich ihrer, ist aber ein einmaliges Werden einer überpersönlichen Ganzheit, deren raumhafte Verwirklichung zudem nicht abgeschlossen ist. Vergleichbar ist dies einem Zustand einer einzelnen Embryogenese. Gefragt ist aber die Bedeutung der Vorherbestimmtheit, wie sie die Ordnungslehre fordern muß, einer in der Entwicklung begriffenen Verwirklichung überpersönli-

cher Ganzheit durch eine - analog dem Werden der Einzelwesen - überpersönliche unraumhafte Entelechie. Man könnte sie vielleicht eine Entelechie der Entelechien nennen.

In dem Moment aber, in dem von einer Vorherbestimmtheit des Werdens die Rede ist, taucht ein neuer bisher noch nicht genannter, aber doch viel umstrittener Begriff auf, nämlich die Freiheit.

d) Das Problem der Freiheit

Das Freiheitsproblem hängt also aufs engste mit dem Begriff Werden zusammen. Die Wirklichkeitsbedeutung des Vorherbestimmtseins eines überpersönlichen Ganzheitswerdens stellt das Freiheitsproblem in den Rahmen der Lehre vom Wirklichen.

Es sei nun kurz auf die Bedeutung des Wortes "Freiheit" eingegangen. Für Driesch bedeutet Freiheit für die Metaphysik eigentlich nur völlige Nichtbestimmtheit. Daneben kennt er auch noch die "partielle Soseinsfreiheit" und die "Zulassungsfreiheit"¹⁾. Phänomenologisch, im Sinne der Selbstbesinnungslehre gesprochen, erlebe ich Freiheit, indem ich Willenserlebnisse habe und dann die Tat als Ausführung und Verwirklichung der Wollung, erlebe. Dieses Erlebnis setzt sich zusammen aus einem dinghaft-anschaulichen Bestandteil, der ein vorgestelltes Naturwirkliches in seinem zukünftigen Naturwirklichsein meint, mit dem das Haben von Lust verbunden ist. Ferner bin ich mir beim Haben dieses Erlebnisses noch bewußt, daß mein Körper oder meine Seele durch eine Bestimmung eines Werdegeschehens die Verwirklichung der gewünschten zukünftigen Natur-Seelenwirklichen erreichen, wenigstens dazu beisteuern kann.

Das alles geschlossen als Eines erleben, heißt eine Wollung erleben. Nach dem Erlebnis der Wollung folgt nun das der Tat. Die Frage nach Freiheit würde hier bedeuten, ob mein Willenserlebnis die Tat unweigerlich nach sich zieht oder nicht, ob die Aktualisierung des Möglichen frei ist. Diese Art der Freiheit wäre Zulassungsfreiheit. Da es für die Selbstbesinnungslehre streng genommen nur ein bewußtes Haben und ein unmittelbar bewußt Gehabtes gibt, hat der Begriff Werden für sie als ein Verlaufs keine Bedeutung und Freiheit ist daher nicht unmittelbar erlebt, d.h. zwischen dem Willenserlebnis und dem Erlebnis der Tat wird nichts weiter erlebt.

Erst im Bereiche der Psychologie gewinnt Werden in bezug auf Erlebnisse eine Bedeutung. Hier wird aber in erster Linie von Bestimmen, Motiven des Werdens

1) "Grundprobleme des Seelischen"

gesprochen, also spielt Freiheit hier keine Rolle, wenn nach der Freiheit des Willenserlebnisses als Erlebnisse gefragt wird. Als Beispiel mag die Tiefenpsychologie dienen, die die Bestimmung des Werdens einer Wollung im unbewußten Seelischen sucht. Für Driesch gilt in bezug auf Freiheit, daß diese durch Phänomenologie nicht gekannt werden kann - wie bereits ausgeführt - und durch die Psychologie als ein Teil der Ordnungslehre nicht angenommen werden darf, will sie sich nicht selbst aufgeben; denn die Annahme eines nicht eindeutig bestimmten Werdens ist für die Aufgabe der Ordnungslehre nicht zulässig. "Freiheit ist im wesentlichen Sinne des Wortes der Gegensatz zu eindeutiger Vorherbestimmtheit im Werden" (W.L.S. 107).

Das Bewußthaben der Subjekte ist für alles, was irgendwie mit dem Leben zusammenhängt, von durchgängiger Bedeutung. Die Tatsache des bewußten Erlebens wäre aber überflüssig in ihrer Bedeutung für die Ganzheit Phylogenie und Geschichte, wenn hier strenge Determination angenommen wird. Daß ein Willenserlebnis von Subjekten gehabt wird mit dem Ja und Nein dazu und als deren Folge die Tat oder ihre Unterlassung, wäre dann ein unverständlicher Luxus. Es tritt also hier der Wunsch auf, daß es wenigstens Zulassungsfreiheit geben solle.

Es soll also nun untersucht werden, ob das entwicklungshafte Werden einer überpersönlichen Ganzheit, wie es sich in der Phylogenie und der Geschichte andeutet, frei ist, d. h. im oben angegebenen Sinne von Freiheit, ob die einzelnen aufeinanderfolgenden Schritte des Werdegesehens unbestimmt sind.

Bei jedem unbelebten Geschehen handelt es sich durchaus um eine Vorherbestimmung des Werdens, die ich nachprüfen kann, wenn ich alle physikalisch-chemischen Kennzeichen des Systems, in dem Werden statt hat, kenne und ferner auch noch diejenigen von Systemen, die mit dem geprüften in Zusammenhang stehen. Bei den belebten Einzelwesen wird das rein raumhafte System, von der Entelechie bestimmt. Diese prägt sich in die Materie hinein ab. Es läßt sich auch hier bei der Entwicklung, wenn ich die Art des Keimes kenne, das Werden vorhersagen. Ein Vorhersagen eines "freien" Werdens, also eines völlig unbestimmten, wäre aber unmöglich. Im vitalen Bereich handelt es sich also um eine besondere Art des Vorherbestimmtheits.

Jede Art der Vorherbestimmung eines Schrittes der Entwicklung einer überpersönlichen Ganzheit würde versagen. Jeder Schritt geschieht ja nur einmal. Würde ich auf Grund der vitalen Gesetze das Werden eines A erwarten, so würde durch überpersönliche Entwicklung ein A' . Dies gilt in dem ganzen Bereich der Phylogenie und der Geschichte. Damit würde persönliche Entelechie durch eine überpersönliche beherrscht.

Das Problem ist nun dieses: Die physikalisch-chemischen Gesetze bestimmen Werden nur teilweise, ebenso bestimmen die Individualentelechien auch nur teilweise. Was aber ergänzt diese Bestimmungen und vervollständigt so die Bestimmung alles Werdegesehens? Oder gibt es eine solche Vervollständigung der Bestimmung von einem dritten Anderen nicht, trotz der notwendigen logischen Forderungen? Dies wäre nach Driesch die echte Frage nach Freiheit.

Logisch gesehen ist die Annahme des freien Werdegesehens ein Unding. Werden einer Ganzheit setzt notwendig einen Grund des Raumhaften in unraumhafter Art. Sollten die Schritte des Werdens in der Phylogenie oder Geschichte frei sein, dann dürfte man nicht von aufeinanderfolgenden Schritten sprechen. Die Schritte haben ein Ziel und dies ist eben die Verwirklichung der Ganzheit. Sind die Schritte ganz frei, also völlig unbestimmt, dann würde kein Ziel erreicht. Ganzheit könnte niemals durch völlig freies Werden erreicht werden, zumindest dürfte dieses dabei nicht stehen bleiben. Denn dann müßte man fragen, warum es das tut? Und eine Warumfrage ist bei dem von Driesch als völlig frei gesehenen Werden sinnlos.

Es wurde gesagt, Geschichte deute auf überpersönliche Ganzheit und damit auf überpersönliches Werden hin, d. h. nun nichts anderes, als daß die Handlungen der einzelnen Personen mehr als nur rein individualpsychologisch begründet sein sollen. Insofern steht nun die Frage nach der Freiheit mit dem Werden der einzelnen lebenden Personen in Zusammenhang. Nicht das Wählenkönnen zwischen einer Tat und einer anderen, auch nicht das Wählen zwischen der Ausführung der Tat und der Nichtausführung bedeutet Freiheit im oben angegebenen Sinne. In jedem Falle ist es das Erlebnis einer Wollung, die zur Tat drängt, und die Wahl ist nichts weiter, als das Nachgeben gegenüber dem stärkeren Willenserlebnis, d. h. die Stärke der Lust, die ein Bestandteil eines Willenserlebnisses ist, gibt den Ausschlag. Das aber ist nun gerade die Bestimmung des Handelns durch ein Willenserlebnis. Denn das Sosein des Willenserlebnisses bestimmt das Sosein der Handlung. Davon muß unterschieden werden die Frage nach der Freiheit der Zulassung der Handlung. Werden die handelnden Subjekte eingeordnet in ein überpersönliches Werden und wären ihre Handlungen frei, dann hätte das überpersönliche Werden so viele freie Schritte getan, als von allen Subjekten freie Handlungen vollzogen würden. Prophetie wäre dann unmöglich.

Die Frage nach Freiheit ist mit Rücksicht auf überpersönliches Werden gerichtet auf die Bestimmtheit oder Nichtbestimmtheit der Wollung als solcher. Wie schon gesagt, muß die Psychologie hier Bestimmtheit fordern. Nun soll kurz auf die sogenannte innere Willenshandlung, das Nachdenken, eingegangen werden.

Ich erlebe als Wollung z. B. die Lösung einer mathematischen Aufgabe. Auf dem "Wege zur Lösung" erlebe ich eine Menge Einfälle in bezug auf die Lösung und endlich diese selbst. Das Erleben der Kette der Einfälle - streng genommen, weil die Reihe nicht als solche unmittelbar erlebt, sondern jeder einzelne Einfall diskontinuierlich bewußt gehabt wird - läßt sich nun durch den Begriff Werden fassen. Es besteht zwischen den Einfällen ein Werdeverhältnis und das Werden zeigt Bestimmtheit nach der Art der Kausalitätsverknüpfung. Freilich sind die Stücke der Kausalkette für mich, da die Seele eine intensive Mannigfaltigkeit ist und die Einfälle Elemente davon, nicht faßbar. Habe ich also das Erlebnis einer Wollung, so folgen kausal daraus die Seelenzustände, welche sich als Einfälle, als Lösungsweg und endlich als Lösung darstellen. Zwischen dem ersten und dem letzten Seelenzustand herrscht folgeverknüpftes Werden.

Nun taucht wiederum die Frage auf, woher der ursprüngliche Seelenzustand kommt, der als Wollung erlebt wird, ob dieser auch irgendwie mit irgendwas werdeverknüpft ist, bestimmt ist durch einen Reiz oder einen früheren Seelenzustand.

Zur Entscheidung dieser Frage kann nun das Erlebnis nichts beitragen. Für es blitzt plötzlich die Aufgabe, eine Tat zu vollziehen, auf; denn ein großer Teil meiner Seele ist mir ja unbewußt. Die Psychologie nun findet tatsächlich als "Werdelehre seelischer Wirklichkeit" in vielen Fällen Bestimmtheit der Wollung. Die Erziehung und jeder Umgang mit Menschen beruhen auf diesem Glauben an die Bestimmtheit.

Wo nun bei den sogenannten schöpferischen Einfällen keine Bestimmtheit gefunden wird, da wird sie irgendwie gefordert. Die Selbstbesinnung genügt nicht zur Aufklärung der in Rede stehenden Fragen, und so wenden wir uns wieder dem Werden überpersönlicher Ganzheit zu.

Driesch stellt die Freiheitsfrage nun als Teil der Gottesfrage.

Gott ist dasjenige Wirkliche, das die metaphysische Grundlage des Werdens des überpersönlichen Lebendigen ist. Nun kann man fragen, ist diese Grundlage der in der sittlichen Verwirklichung erscheinenden überpersönlichen Ganzheit vollendet da vor aller sich in Raum und Zeit vollziehenden Entwicklung dieser Ganzheit oder nicht. Um diesen Zusammenhang noch einmal klar herauszustellen, sei folgendes unterschieden: Erstens: die einzelnen erfahrungshaften Phasen einer sich raumhaft entwickelnden überpersönlichen Ganzheit, die aber noch bewußt gehabt, als unanschaulich überpersönliche Entelechie gesetzt wird; zweitens: die zuletzt genannte Entelechie ist nun Zeichen für das sie mitsetzende metaphysische Korrelat.

In bezug auf dieses Korrelat wird nun nach Bestimmtheit oder Unbestimmtheit gefragt. Wenn bestimmt, dann gibt es eine Entelechie, die die einzelnen anschaulichen Phasen der Überentwicklung bestimmt. Wenn unbestimmt, dann gibt es diese Entelechie, aber sie hat kein festes Sosein und ist nicht ursächlich.

Bis jetzt ist in dieser Frage noch keine Entscheidung getroffen. Man muß sich darauf besinnen, daß die Metaphysik so geartet sein muß, daß sie durch ihren Inhalt den Inhalt der Logik, oder Ordnungslehre, die Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes, mitsetzt. Das heißt, man kennt die Folge und sucht den Grund. Im Bereich der Lehre vom Werden überpersönlicher Ganzheit ist deshalb eine metaphysische Entscheidung mit Bezug auf ihr Bestimmtheitsein oder Nichtbestimmtheitsein durch ein vollendetes Ganzes überhaupt nicht möglich. Die Erfahrung läßt uns überpersönliche Ganzheit vermuten und zwar als einmalig und unvollendet. Dies würde aber sowohl der Fall sein, "wenn Gott sein 'Wesen' nur noch nicht völlig entfaltet, oder aktualisiert hätte, als auch ein Wesen 'sich selbst erst machte'"¹⁾. Für Erfahrung würde beides in derselben Erscheinung sich kundtun.

Unentscheidbar ist damit für Driesch die Frage nach Freiheit.

4. Das Wissen in bezug auf Werden

a) Wissen und Wirkliches

Für Driesch ist das "Ich habe Etwas" oder "Ich weiß nun Etwas" der mit aller Strenge und Schärfe vertretene Ausgang aller Philosophie. Dieser "Ursachverhalt", wie er von Driesch auch genannt wird, muß durch die ganze Philosophie hindurch bestehen können und darf in keinem ihrer Teile aufgehoben oder widerlegt werden. Dieser methodische Sopilsismus, der freilich nur ein vorläufiger sein kann, wird von Driesch anderen Denkern gegenüber auch nachdrücklich vertreten. Er lehnt zu frühe Metaphysik scharf ab. Sie ist für ihn ein Versuch, zunächst ganz im Rahmen des "Ich habe", sie kann "selbst nur als ichgehabte bestehen" (Wissen und Denken, S. 100) und muß den Erfahrungsinhalt, der stets das Zeichen "Ich habe Etwas" trägt, benützen.

Driesch vertritt - wie bereits festgestellt - ausdrücklich die Meinung, daß

1) W. L., S. 119. Der christliche Gottesbegriff steht hier natürlich nicht in Rede.

es Denken und Wollen als einen bewußt erlebten Vorgang, als eine Tätigkeit nicht gibt. Wissen gibt es nur als Haben, als Schauen des Ich.

Wie steht nun das "Ich weiß Etwas" zum wirklich seienden Etwas. Das Wissen als eine Beziehung zwischen Ich und Etwas soll die Erscheinung, die Folge von Etwas am Wirklichen sein, das sein Grund ist. Daß ich Etwas weiß, ist schlechthin eine Tatsache und es entbehrt jeden Sinnes, hier von einem Zeichen für Etwas zu sprechen. Wissen ist also auch als Wirkliches Wissen. Wissen ist nicht etwas für mich als ein Gegenstand, sondern der Sachverhalt "Ich weiß Etwas" ist "für sich da". Damit ist eine Soseinsbeschaffenheit des Wirklichen erkannt, so wie sie ist und zwar von sich selbst. Zu den "Dingen an sich" bin ich doch nur gekommen, indem mich der Werdezusammenhang der mittelbaren Gegenstände in seiner Geschlossenheit dazu geführt hat, Nicht-Ich zu setzen. Das war eine Forderung. Das wirklich seiende Einzelding ist Nicht-Ich, Ich hier gemeint im Zusammenhang "Ich weiß Etwas". Dies ist die Tatsache, die schlechthin "ist". Dieses Wissen ist mit dem Ich untrennbar verknüpft. Das cogito des Descartes ist auch für Driesch die erste unbezweifelbare Tatsache und Ausgang aller Philosophie. Das "ergo sum" jedoch kommt in dem oben Genannten bei Driesch zum Ausdruck: Daß ich etwas weiß, ist wirklich; Ich ist mit diesem Wissen wesenhaft verknüpft, das Wirkliche erscheint sich selbst, ich bin wirklich. Das ist, um mit Descartes zu sprechen, ganz klar und unbezweifelbar.

Das Wirkliche ist wissend oder auch, wo Wissen auftritt, ist Wirkliches. Ist so das Wirkliche zu einem Teil in dieser Form des Ich-weiß-etwas "verkörpert", so erscheint diesem Teil ein Anderes am Wirklichen durch alles, was in die Erfahrung fällt, auch wenn ich den anderen Teil nicht in seinem An-sich kenne.

Es ließe sich noch weiteres über das Wissen als Wirkliches ausführen, doch das würde zu weit von der eigentlichen Aufgabe abführen, die ja doch Werden in all seinen Bedeutungen und Beziehungen im Rahmen der Lehre von Driesch untersuchen soll. Das "Ich weiß Etwas", soll also nun im Rahmen des Begriffes Werden und Kausalität untersucht werden.

b) Wissen und Werden

Wie schon ausgeführt, gibt es im Rahmen des "Ich habe Etwas" kein Werden und keine Kausalität. Wohl gibt es diese dagegen in dem, was der Begriff "meine Seele" meint, nämlich in der unbewußten Grundlage des Ursachverhaltes und der Kette nacheinander in der Zeit erlebten Inhalte. Daß beide metaphysisch etwas bedeuten und was, ist schon dargetan worden. Es wäre nun

zu untersuchen, ob man nicht auch, wenn man das "Ich habe Etwas" als Ganzes betrachtet, hier nicht in einem sehr weiten Sinne auch von seinem Werden reden könnte. Daß man nicht einen stetigen Ablauf damit meinen darf, ist am Anfang dieses Kapitels schon gezeigt worden. Aber ganz unbestimmt und allgemein läßt sich wohl von einer Abfolge des Andersseins in Zuordnung zu den Punkten der Zeit sprechen. Der Inhalt eines jeden Gehabten ist jeweils anders, wenn auch die Kette des Gehabten ganz diskontinuierlich ist. So mag in bezug auf das Anderssein eben von "Werden" gesprochen werden.

Die wirkliche "Urbeziehungsart", das Wissen des Wirklichen um sich selbst "wird" - Werden hier in dem oben festgelegten sehr weiten und allgemeinen Sinn - nicht. Sie ist ein beharrlicher Wesenszug des Wirklichen. Nur das persönliche und beschränkte "Ich weiß Etwas", "wird" einmal in Hinsicht auf das gewußte Etwas, und außerdem in Hinsicht auf das einzelne persönliche Ich, d. h. streng genommen, Selbst, das weiß.

Wie die Erfahrung zeigt, entsteht das Ich und stirbt. Freilich muß hier betont werden, daß ich diese Erfahrung des Entstehens und Vergehens nur in bezug auf andere Iche, andere psychophysische Subjekte, die ebenfalls Teile des Wirklichen sind, die um sich selbst wissen, haben kann und dann nur insoweit, als sich der andere "Ichpunkt" leiblich äußert. Über das Vergehen des anderen Ich als Seele läßt sich keine Aussage machen.

Also "wird" nicht nur das Etwas im Rahmen des "Ich weiß Etwas", sondern das, was Werden an Wirklichem bedeutet, gibt es auch in einer unverkennbaren Weise für das, was den einzelnen wissenden Subjekten im Wirklichen entspricht. Das soll aber erst in einem späteren Verlauf der Untersuchungen über Werden dargestellt werden.

Nun soll weiterhin das Werden des Etwas in dem Rahmen des "Ich habe bewußt Etwas" untersucht werden, als bewußt gehabtes Etwas und nicht als selbständig gemeintes Naturwirkliches. Dieses "Werden" ist natürlich nicht in dem eigentlichen in der Ordnungslehre gesetzten Sinne zu verstehen. Dieses "Werden" bedeutet für jedes Subjekt, daß das gehabte Etwas als ein gehabtes "wird" im Sinne von Reicherwerden an Inhalt. Diese Anreicherung erfolgt auf dem Wege der Wahrnehmung.

Bei der Wahrnehmung "wird" das gehabte Etwas ein anderes in bezug auf das Anderssein der wahrgenommenen, d. h. als selbständig gemeinten Naturdinge und zwar in mittelbarer Weise. Unmittelbar dagegen wird es ein anderes in bezug auf das Anderssein der Zustände meines Leibes bei der Wahrnehmung. Man denke hier nur an die Bewegung der Augen. Diese Zuordnung im Werden ist eine Form

der Kausalität, aber nicht um die in der Ordnungslehre festgesetzte, die ja entweder nur auf die Natur oder auf die Seele bezogen wurde. Aber bei der Wahrnehmung handelt es sich um Naturwirkliches und Seelisches. Die Natur beeinflusst hier meine Seele und andere Seelen, d. h. gewisse meiner unmittelbar bewußten Erlebnisse meiner Seele und anderer Seelen werden "nach der Natur hin folgeverknüpft". Driesch nennt das, was hier geschieht, kreisübergreifende Folgeverknüpfung oder psychophysische Kausalität.

Wahrnehmung heißt also, ich habe etwas bewußt Anschauliches, d. h. ein raumzeitliches Beieinander von Farben, Ton, Wärme, usw., wenn dieses Anschauliche auf Grund des Werdezusammenhanges ein naturwirkliches Etwas meint. Meint sie dies nicht, dann ist das Gehabte bloß Bestandteil der Eigenerlebtheit. Die Wahrnehmungen nun kommen und gehen und unterrichten mich über die raumhaften Beziehungen meines Leibes mit den übrigen Dingen. In ihrer Gesamtheit sind die Wahrnehmungen die Quelle meines gesamten Wissens über die Natur und ihre Ordnung. In diesem Sinne ist der alte Satz zu verstehen, daß nichts im Verstand ist, was nicht zuvor im "Gesinn" ist. In der Sprache von Driesch heißt das, alles Sonderwissen der Einzelwissenschaften, auch alles rein Ordnungshafte, stammt hier aus dem Erleben reiner Solchheiten; denn ich habe bewußt Etwas, und dieser Gegenstand des Bewußtseins ist immer solcher. Daß dies so ist und alle Bereicherung meiner Erfahrung durch die Sinne kommt, sagt mir die Gesamtheit der Erfahrung. Das Kommen und Gehen der Wahrnehmungen kann psychophysische Ursächlichkeit genannt werden. Diese Lehre vom Werdezusammenhang des Etwas als bewußt gehabtes mit dem Naturwirklichen in der Wahrnehmung, oder, wie man es auch nennen kann, die Lehre vom "ursächlichen" Zustandegekommenensein des Sonderwissens, ist selbst eine ordnungschaffende Tat des "Ich habe Etwas" im Rahmen des gleichsam selbständig Gemeinten.

Werden angewandt auf das gewußte Etwas als gewußtes heißt also, daß ein Anderswerden eines besonderen gewußten Etwas in den wissenden Ichern in der angegebenen Form ursächlich vom Anderswerden der Natur abhängt. Damit bekommen die durch Werden gefaßten Besonderheiten des gewußten Etwas eine Stellung im Werden der erfahrungshaften Natur, aber dies eben nur im "urbeziehlichen Rahmen Wissen überhaupt"¹⁾.

Im Seinskreis Natur war die Kausalität, wie sie sich in den Bewegungsgesetzen spiegelt, ein besonderes Zeichen der Verknüpfung in der Welt und ganz ebenso kann als ein solches Zeichen die Verknüpfung die Kausalität zwischen Reiz und

1) W. L., S. 143

Wahrnehmung angesehen werden.

Eine gewisse Ähnlichkeit läßt sich zwischen der Kausalitätsverknüpfung der Natur, z. B. ein Stoß, und der der Beziehung des Wissens finden. Das Stoßen z. B. spielt sich ganz im Beziehungsgefüge des Räumlichen ab, das kausalverknüpfte Anderswerden zwischen Reiz und Wahrnehmung spielt sich ganz ab in dem Rahmen des "Urgefüges" von Beziehungen, welches Wissen heißt. Aber nur von Ähnlichkeit in dieser Hinsicht darf man sprechen; denn einmal sind die beiden Formen der Verknüpftheit des Werdens nicht dieselben. Das Werden des bewußt gehabten Etwas als bewußtes ist kein Ablauf, wie schon erwähnt; darum wird hier auch nur von einem Andersein gesprochen. Zum andern spielt sich diese ursächliche Verknüpfung in der Natur als in einem bloß summenhaft zu denkenden Rahmen ab, im Rahmen des räumlichen Neben, die ursächliche Verknüpfung zwischen Reiz und Wahrnehmung im Gefüge des Wissens, das aber Ich-bezogen, gleichsam mittelpunktsbezogen ist. Aus der Bindung des Ich und aller anderen Ichpunkte des Wirklichen, in denen es um sich weiß, an den Leib, ergibt sich die Besonderheit des jeweils gewußten Etwas und die Gesamtheit des besonderen Gewußten überhaupt. Die Beziehung Wissen überhaupt ist ein "Ur-Ganzheitszug", wie schon die kausale Verknüpftheit in der Natur überhaupt, als ein Ganzheitszug gedeutet wurde. Die Beziehungen des Teiles der Welt, der als Leib erscheint, zum übrigen Teil der Welt füllen die allgemeine Ganzheitsbeziehung des Wissens in jedem einzelnen wissenden Ich auf "kausalem" Weg mit Inhalt. Wie schon vorhin erwähnt, ist diese kausale Beziehung, wie alle Kausalität, selbst wiederum ein Ganzheitszug.

Auf das Wirkliche übertragen aber heißt das: Das Wirkliche ist so geartet, daß es von sich weiß; und zwar ist dieses Wissen des Wirklichen von sich derart, daß jedenfalls auf beschränkte Zeitläufe hin viele einzelne Wissende, sein können, welche in ungekannter Weise mit einem Leibe verbunden sind, der ihnen nach Maßgabe seiner besonderen Beziehung zur leibfremden Welt die besondere Inhaltlichkeit ihres Wissens vermittelt.

Die hier dargestellte Lehre vom Wissen ist bei Driesch ein Teil der Erkenntnistheorie. Wie aus dem Ausgeführten erhellt, spielt der Begriff Werden hierin eine wesentliche Rolle, ja er ist es eigentlich, der es gestattet, von reiner Ordnungslehre zu wahrer Erkenntnistheorie vorzustoßen. Durch ihn wurde das Wirkliche erst gesetzt und die Urbeziehung "Ich weiß Etwas" gewinnt durch den Begriff Werden erst seine tiefe Bedeutung. Dieser zentrale Begriff ermöglicht es auch, so etwas wie Ganzheitszüge zu vermuten und auf das Wirkliche zu übertragen. Er leistet damit auch, das Wirkliches als Eines zu fassen mit verschie-

denen Seiten oder Anteilen, und zu sehen, daß dieses eine Wirkliche in sich die allgemeine Beziehungsart Wissen enthält und daß seine als Materie erscheinenden Seiten zu den Trägern des an sich wirklichen "Ich habe" durch Vermittlung des als Leib erscheinenden Wirklichkeitsanteils in einer Kausalitätsbeziehung stehen und daß durch diese Beziehung die Wissensanreicherung der Ichpunkte und damit die Anreicherung des Wissens des Wirklichen von sich selbst geschieht. Beim Leib spielt nun im Zuge des Wissenserwerbes, oder - wie man vielleicht auch sagen könnte - beim "Werden des Wissens", das Gehirn eine besondere Rolle. Mit dem Gehirn allein, eigentlich nur mit einem Teil von ihm, steht diejenige Seite der Entelechie des Leibes in Kausalbeziehung, welche Driesch "Psychoid" nennt. Zu dieser Seite der gesamten Leibesentelechie steht nach der Lehre von Driesch und in seiner Terminologie meine Seele und mein Ich-Haben in Parallelkorrespondenz. Damit wird das Gehirn zum Treffpunkt der als Materie erscheinenden Seite des Wirklichen mit der als Wissen an sich bestehenden Seite und zum Träger der Beziehung des "Ich habe Etwas" mit dem übrigen Wirklichen.

c) Das Gedächtnis

Mit dem, was unter Wissenserwerb gemeint ist, ist eng eine Fähigkeit der Seele verbunden, die Gedächtnis genannt wird. Gedächtnis wird hier verstanden als das Aufbewahren von einzelnen bewußt gehaltenen Inhalten der Erfahrung. Darüber hinaus zeigt sich aber, daß außer diesem bloßen Aufbewahren der Seele dieser eine andere Fähigkeit innewohnen muß, die das Aufbewahrte zu einem macht, d. h. jedes neu erworbene in die Gesamtheit des schon Erworbenen mit dem Erledigungszeichen versehenen eingliedert. Damit erhält das Werden zwischen Natur und Seele, das "physikophysische" Werden, einen Ganzheitszug, indem Seelen auf dem Wege des Wissenserwerbes betroffen werden und im Jetzt das Gewußte, das Damals, aufbewahren und darüber hinaus durch das Aufbewahrte das Sosein formen, das sie jetzt im Strome des Werdens betrifft.

Nocheinmal ausdrücklich betont: Das eigentliche phänomenologische Haben, alles Gewußte im Jetzt, ist nicht auf Zeit bezogen. Ich habe, weiß Etwas, das ist durchaus statisch und damit ist auch alle raumhaft ausgeprägte Zuständigkeit in der Natur im Jetzt. In dem Moment aber, in dem ich von dem Begriff Werden Gebrauch mache, wird alle im Jetzt bestehende räumliche Naturzuständigkeit auf früheres Werden bezogen und bezieht sich auf späteres Werden und ferner wird dem "Ich habe Etwas" der Begriff meine Seele zugrunde gelegt.

Aber das Sosein eines räumlichen Naturzustandes gibt im Jetzt nicht seine Geschichte, seine ganze frühere Werbebezogenheit an. Das leistet nur die Seele. Meine Seele speichert das an ihr Geschehene und das sie auf dem Wege der kausalen Werbebeziehung zu meinem Leib Betroffene auf und damit speichert sie Geschichte. Sie stellt im Jetzt alles bewußtgehabte Sosein mit dem Damals-Ton bereit. Diese Fähigkeit zur Speicherung heißt Gedächtnis. Dadurch bekommt das physikophysische Werden einen neuen Akzent. Im Laufe dieses Werdens ist alles Gewesensein des Gewußten für die Seele nicht unwiederbringlich dahin, sondern trotzdem mit dem Damalszeichen in jeder Einzelheit versehen, noch wirklich im Sinne von seelenwirklich und jederzeit als Ich-gehabtes aktualisierbar.

Damit wird in der Seele kraft ihres Gedächtnisses alles Gewordene in seiner Gesamtheit zum Sein im Jetzt. Darum können im Jetzt Wirklichkeiten mit dem Tone Damals wieder vom Ich gehabt werden, sie sind nicht verloren, sondern bleiben seelenwirklich. Das Gedächtnis der Seele bietet dadurch etwas sehr Bedeutsames. Sie verknüpft das Werden, das Erfahrungserwerb genannt wird, in sich. Dies geschieht allein durch die Fähigkeit des Aufspeicherns. Darüber hinaus hat das Gedächtnis die Fähigkeit, das im Wege der Wahrnehmung neu Erworbene der Gesamtheit des schon bewußt Gehabten nicht nur an- sondern auch einzugliedern. Zum Schluß dieses Kapitels sei noch einmal herausgehoben, was an der Erfahrungstatsache des folgeverknüpften Werdens des Wissenserwerbes von ganzheitlicher Bedeutung ist: Ganzheitlich ist der Rahmen des Wissens, in dem sich aller Wissenserwerb abspielt, ganzheitlich ist die in der Wahrnehmung stattfindende psychophysische Kausalität wie alle Kausalität überhaupt und ferner ganzheitlich ist das Gedächtnis, das aufspeichernde Vermögen der Seelen. Alles Ganzheitliche in der Erfahrung ist die Folge eines Ganzheitlichen am Wirklichen.

Es ist der Begriff Werden, der es gestattet, die Frage nach Ganzheit zu stellen, und es ist die Hauptaufgabe dieser Arbeit, zu untersuchen, wie sich dieser Begriff in der Lehre Drieschs darstellt, bzw. was mit ihm in all seinen Sonderausprägungen alles gemeint wird. Indem eben erfahrungshaftes Werden, z. B. das mit der Wahrnehmung verbundene, genauer untersucht wird, erhellt sich das Gefüge dessen, in dem Werden stattfindet, z. B. die Seele mit ihrem Vermögen Gedächtnis. In diesem Zusammenhang erfährt der Begriffsinhalt Werden eine Ausweitung.

d) Weitere Untersuchung der Ordnungsleistung des Begriffes "Werden"

Bei dieser Untersuchung über das Werden der Wissensinhalte bleibt eine Frage ungelöst. Die Frage nämlich, was Wissensstoff heißt und wie er "durch" die Sinne kommt. Denn es wurde Wissen als eine Urbeziehung gesetzt und nachdrücklich abgelehnt, daß Natur auf die Iche wirke. Weiterhin erhebt sich die Frage, wie ein einzelnes Subjekt, das zu einer überpersönlichen Ganzheit der Subjekte gehört, ein besonderes Wissen in der Zeit kausal erwerben könne, wenn doch das Wissen als eine Urbeziehung gesetzt ist.

In dem Kapitel, in dem Driesch die Frage nach der Ganzheit stellt, kommt er auf die Lehre vom Wissen, insbesondere in bezug auf das Werden des Wissensinhaltes zu sprechen. Dieses Kapitel will ich der Geschlossenheit halber der Untersuchung über das Werden in Zusammenhang mit Wissen gleich anschließen, obwohl es bei Driesch im Rahmen der Frage nach der Ganzheit erst an anderer Stelle käme. Die Fragen nach der Ganzheit in der unbelebten Natur, im belebten Einzelwesen, in der Lebensgesamtheit als überpersönlicher Ganzheit sollen in dieser Arbeit nur insoweit interessieren und behandelt werden, als sie ein Licht auf das mit dem Begriff Werden in allen seinen Sonderausprägungen Gemeinte werfen. In den bisherigen Untersuchungen über Werden haben sich eigentlich ganz zwangsläufig Ganzheitszüge gezeigt und vermuten lassen. Die direkte Untersuchung der Zeichen für Ganzheit soll überprüft werden, ob sie wesentlich Neues zum Begriffsinhalt Werden, wie er sich bis jetzt dargestellt hat, hinzutun können. Ist doch das Wort Ganzheit eine logische Folge des Begriffes Werden und einer Sonderform des Werdens. Wo nun diese Sonderform sich überall anzeigt, liefert sie eigentlich zum Begriff und seinem Inhalt selbst nichts Neues mehr hinzu. Doch das soll noch näher untersucht werden. Als Erstes zunächst jedoch sei auf das Wissen und das Werden der Wissensinhalte noch näher eingegangen in Besonderheit auf die ungelösten Fragen, die oben genannt wurden. Dabei wird auf etwas im Zusammenhang mit dem Werdegeschehen des Wissenserwerbes gestoßen werden, von dem bisher noch nicht, oder kaum die Rede war, auf den Irrtum. Hierüber liefert der Begriff Werden Klarheit; denn es steht ja im Rahmen dieser Arbeit auch alles das zur Untersuchung, über das etwas auszusagen der Begriff Werden erst die Möglichkeit schafft. Ich habe bisher schon zu sagen versucht, was dieser Zentralbegriff der Lehre Drieschs alles leistet, eben im Rahmen dieser Lehre.

Bis jetzt wurde in der Lehre vom Wissen und seinem Werden als sicher erkannt, daß Wissen eine ganzheitliche Beziehungsart überhaupt ist und sein Werden Ganzheitliches bedeutet. Weitere Aufgabe ist es nun, zu untersuchen, "welcher Art sind denn die Sonderganzheitszüge im Bereiche der Beziehung Wissender-

Gewußtes, und welcher Art sind die Nichtganzheits-, die Zufallszüge, wenn es deren gibt"1).

Mit anderen Worten ist dies die Aufgabe, die oben schon angedeutet wurde, wie nämlich die einzelnen Subjekte als Teile einer überpersönlichen Ganzheit und im Rahmen der Urbeziehung Wissen ein Sonderwissen erwerben und dabei sollen die letzten Unklarheiten in bezug auf das Werden des Wissens beseitigt werden.

e) Der Irrtum

Wie schon einmal erwähnt, kommt der Irrtum nicht vor als ein ausdrückliches Setzen eines Widerspruches. Es kann im Sinne "Ich habe bewußt" ein echtes analytisches Urteil nicht falsch sein; denn in diesem Urteil bedeutet die Setzung des Subjektgegenstandes, das Mitsetzen des Prädikatgegenstandes. "Der Kreis ist viereckig" ist als ein Urteil unmöglich, wenn jemand die Bedeutungen von Kreis, viereckig und mitsetzen kennt. Ebenso ist es beim synthetischen Urteil apriori. Z. B. ist ein solcher Satz: "Die Ursache ist ärmer an Mannigfaltigkeit als die Wirkung" eigentlich nicht möglich, wenn die Bedeutungen von Ursache, Wirkung, Mannigfaltigkeit richtig geschaut werden. Irrtum kommt aber mit Sicherheit vor im Verlaufe des Nachdenkens, wie es sich in den Schlußketten z. B. eines mathematischen Beweises abspielt. Hier liegt das vor, das mit Rücksicht auf Werden interessiert. Nachdenken ist ein sehr zusammengesetzter Vorgang im gleichsam selbständigen Sein meiner Seele. Durch den Begriff Werden kam es erst zur Setzung meine Seele und nun muß eben das Werden in der Seele und alles, was als ein Vorgang unter den Begriff Werden im allgemeinsten Sinne fällt und an oder in der Seele stattfindet, genau untersucht werden. Nocheinmal sei ausdrücklich betont, daß das, was erlebt wird, wenn ich nachdenke, unbezogen auf Zeit ist, aber als ein Erlebtes kann es das Zeichen Damals tragen, also Zeitzeichen, und damit taucht Werden in der Seele auf als eine Verknüpfung der mit dem Zeitzeichen versehenen Erlebtheit. Hier nun kann ich mich irren, wenn ich vergangene, bewußtgehabte Inhalte durch das unmittelbare Erlebte der Zeitzeichen in die Reihe der Zeitpunkte meiner Seele einreihe. Dieser Irrtum kann erfolgen in bezug auf die Zeiteinreihung als solche und in bezug auf den Inhalt. Beides sind Erinnerungstäuschungen und auf ihnen, also auf Täuschungen in bezug auf das Sosein meines vergangenen Seelenlebens, das durch den Begriff Werden erst faßbar wird, beruht die Möglichkeit des Irrtums in Schlußketten rein logischer, mathematischer oder allgemein ontologischer Art. Dieses Irren geschieht,

1) W. L., S. 222

wenn ich z. B. $a^2 - b^2 = a - b$ schreibe. Da habe ich das Gesetz $\sqrt{a^2} = a$, das früher schon erledigt ist und wende es an, habe aber nicht mehr richtig in Erinnerung, daß nur $\sqrt{(a - b)^2}$ lösbar ist. Ich schließe also mit dieser inhaltlichen Täuschung weiter und sehe das Ergebnis dann als richtig an. Dies ist eine grundlegende Art des Irrtums. Es wird also im Bereich des vergangenen Seelenlebens ein Erlebnisinhalt zu Unrecht mit einem Damals verbunden. Die andere Grundart des Irrtums ist, da es sich um die Ausdeutung des Werdens handelt, nicht von Bedeutung. Diese eben ausgeführte Art des Irrtums ist also nur durch die Anwendung des Begriffes Werden faßbar; denn er beruht auf einer Gedächtnistäuschung, und das Gedächtnis steht in Zusammenhang mit dem Merkmal des Wissens, in dem es sich zum Werden verhält. Gedächtnis ist das zur Verfügungstehen früherer gewußter Inhalte und es heißt auch stets die Eingliederung des im physikopsychischen Werden neu Erlebten in die Gesamtheit seiner Inhalte. Es verharrt also das Beieinander aller erlebter Inhalte im Rahmen des Wissens im Zustand der Möglichkeit, wieder im Jetzt vom Ich, aber mit dem Zeitzeichen versehen, erlebt zu werden. Darauf beruht nun eben das Vergessen und daraus erwächst die eine Form des Irrtums.

f) Metaphysische Ausdeutung der ordnenden Tätigkeit der Seele

Außer der Fähigkeit des Gedächtnisses besitzt die Seele auch die Fähigkeit des Ordners, die sich darin ausdrückt, daß die Seele denkt, urteilt, schließt und will. Der Ganzheitszug Ordnung ist am Wissenden und am Gewußten ausgeprägt oder verwirklicht und deshalb kann es ein erfahrungshafte wirkliches Wissen um besondere Inhalte geben. Die metaphysische Ausdeutung dessen stellt sich bei Driesch folgendermaßen dar:

Es wurde schon erwähnt, daß das Wirkliche in vielen Ichpunkten um sich selbst weiß. Diese Träger des Wissens, oder Subjekte sind also selbst wirklich und Teile des Wirklichen. Das Wissen ist eine Urbeziehung dieser Teile zu dem Rest des Wirklichen und heißt ordnend (Seele als Ordnerin) um Geordnetes wissen. Es sind also das ordnende Faktum der Seele und das Faktum des Geordnetseins beides Seiten des einen Wirklichen.

Daraus ergibt sich nun das Zugeordnetsein zweier verschiedener Gefüge des Wirklichen, nämlich die Beziehung zwischen einem subjektiven und einem objektiven Gefüge. Diese Zuordnung geschieht werdend. Es ist also in erster Linie der Begriff Werden - ein künstlich gesetzter Begriff - der es leistet, das Subjektive und das Objektive letztlich zu einem Wirklichkeitsgefüge zusammenzufassen. Diese Zuordnung von Denkendem und Gedachtem oder Subjekt-Objekt besteht

aber nur den allgemeinsten Zügen der Beziehung, den Urordnungszeichen oder "Urkategorien" nach, die untrennbar mit dem unmittelbaren Gehabten verbunden sind und erst das Haben eines geordneten Etwas ermöglichen. Man darf also nicht von einem Angeborensein von Begriffen, wie Substanz oder Kausalität, sprechen. Es darf also gesagt werden, daß das denkende Subjekt als ein Teil der Wirklichkeit, oder anders ausgedrückt, seinem Wesen als Ordnungswissendes gemäß, im "Urbesitz" der Ordnungszüge des Wirklichen ist. Daraus, daß es Werden gibt, erwächst also erst das Wissen um die zusammengesetzten Kategorien, aus den Ordnungssetzungen Beharrliches und Folgeverknüpfungen ergeben sich erst die Kategorien in Kants Sinne, Substanz und Kausalität. Und dieses Wissen erwächst im Werden der Erlebtheiten, im Werden der Seele. In diesem Werden geschehen vollzieht sich und vollendet sich das Wissen um die Naturordnungszeichen. Damit ist dieses Wissen klar geschieden von dem Wissen um die Urordnungszeichen, das ja nur ein bloßes Haben der Bedeutungen, Etwas, dieses, solches, Nicht ich, Beziehung usw., ist.

Dieses Werden des Wissens bedeutet also, daß das Wissen von Naturordnungszeichen, wie z. B. Beharrliches, Kausalität, naturwirkliches Allgemeines, nicht immer da war. Ich habe es jetzt, aber früher hatte meine Seele es nicht, sie hatte am Anfang ihres Erlebnisses (Seele hier als Grundlage des "Ich habe Etwas") nur die Urordnungszeichen und sie formte und ordnete mit ihnen durch die Verknüpfung die Naturordnungsbedeutungen. Aber das Ich schaut diese Naturordnungsbedeutungen nur. An den Naturdingen schaut das Ich die zusammengesetzten Ordnungszeichen wie Kausalität usw. Dieses Schauen ist jenseits von apriori und aposteriori, aber sind die Naturordnungszeichen geschaut, dann sind sie endgültig, gelten apriori für alle weiteren Setzungen, Natursetzungen. Sie hat das Ich im Gegensatz zu den Urordnungszeichen nicht von Anfang an. Sie sind erst geworden im Zuge des Wissenserwerbes; wenngleich hier wieder ausdrücklich betont werden muß, daß das Ich sie nicht macht, sondern nur schaut. Der Vorgang, der sie "macht", ist ein Tätigsein "meiner" Seele, ein dem Ich unbewußtes Tätigsein, das es nicht erlebt, sondern der Ordnung halber setzt. Die Seele ist dem Ich selbst Gegenstand, den es mittelbar meint.

Dieses Werden der Naturerfahrung bedingt es, daß alle Naturerfahrung, alle empirischen Gegenstände zu verbessern sind und ermöglicht so den Irrtum. Diese Art des Irrtums ist nicht die, die schon angeführt wurde und auf Gedächtnistäuschung beruht. Diese bezieht sich auf naturwirkliche Gegenstände und ihre Setzungen.

Das Wort Erfahrung bezieht sich auf einen Vorgang in meiner Seele, durch welchen die Anreicherung und größere Vollendung meines Ordnungsbesitzes gedacht

wird. Es stellt die Bestätigung eines Vermögens dar, durch das Wissenserwerb mit der Möglichkeit stetiger Verbesserung des Wissens gewährleistet wird.

Irrtum ist also nur in Beziehung zu Werden möglich. In voller Strenge formuliert Driesch diese Beziehung so: "Irrtum gegenständlicher Art besteht, wenn eine geschaute Sonderordnung mit Rücksicht auf ein besonderes, im Jetzt gehabtes, Natur oder Seele betreffendes Gegenständliches als auch für 'zukünftig' zu habende solche Gegenständlichkeiten in ihrer Gesamt-Ordnungsbedeutung gültig angesehen war, diesen zukünftigen Natur oder Seele betreffenden Gegenständlichkeiten aber gegen die Erwartung nur durch Setzung einer anderen geschauten Sonderordnung ordnungshafte Erfüllung im Sinne des Eingereihtwerdens in eine Ordnung wird"¹⁾.

Nur Natur- oder Seelenwirkliches wird und damit hängt diese zweite Art Irrtum auch wieder aufs innigste mit Werden zusammen, mit dem Werden des Wissenserwerbes. Der Irrtum der Gedächtnistäuschung hängt mit dem Werden innerhalb der Seele, der Folgeverknüpfung der Inhalte des bewußt Gehabten zusammen. Wir sehen: zwei Arten der Setzung Werden - zwei Arten des Irrtums; weil es Werden in der Natur und in der Seele gibt, deshalb kann Wissen irrtümlich sein.

Diese Beschränkung des Wissens durch Irrtum hat seinen Grund darin, daß beim Vorgang der Erwerbung von Wissen die Sinne und das Gehirn beteiligt sind als stoffliche Gebilde. An einer anderen Stelle in seiner Wirklichkeitslehre hat Driesch ausführlich den Grund des Zufalles als durch die Materie bedingt dargestellt. Für die wissende Einzelseele bedeutet also das Gekettete sein ihres Wissenserwerbes und ihrer Erinnerung an Materie eine Beschränkung im Bereiche der Urbeziehung Wissen. Die Seele weiß nun selbst um diese Beschränkung ihres Wissens und sie will unbeschränktes, richtiges und wahres Wissen. Kurz sei nochmals etwas Bedeutsames in bezug auf Wissen und Werden erwähnt. Im Laufe der Erfahrung tritt Wissen und Wollen auf und beide sind nicht mehr voneinander trennbar. Ich will wissen, ich weiß schon Dieses und will noch Jenes wissen. Ein Wollen ohne Wissen ist blind und nicht denkbar und ebenso ist ein Wissen stets die Wirkung eines Wollens; denn am Ausgang alles Wissens stehen ja das Urwollen und Urwissen von und um Ordnung untrennbar verbunden. Phänomenologisch ist eine Wollung stets eine besondere Form des Erlebnisses Gedanke.

Damit wäre über Wissen und Werden genug gesagt und es hat sich ergeben, daß der Begriff Werden nicht am Anfang der Philosophie steht, wohl aber ihren Fort-

1) W. L., S. 148

gang in ganz wesentlichem Maß betreibt, indem er es ermöglicht, Ordnung zu schauen in der Natur und in der Seele, ja Ordnung zu bringen in das Wirkliche als Eines. Dieser Begriff ist der "Ermöglichungsgrund", um überhaupt nach Einheit und Ganzheit zu fragen.

Ein breiter Raum ist in den Ausführungen von Driesch der Ganzheit und Unganzheit der Naturerfahrung und ihrer Ausdeutung für das Wirkliche gewidmet. Es ist ja in der Erörterung über Wissen und Werden Ganzheitliches neben Unganzheitlichem (Irrtum) aufgetreten. Diese Frage nach Ganzheit und Unganzheit soll im folgenden nur ganz kurz gestreift werden, insoweit sie interessiert mit Rücksicht auf die Begriffsuntersuchung über Werden. In diesem Zusammenhang ist der Begriff Entwicklung noch genauer zu fassen und auszudeuten; denn Ganzheit wird in der Form der Entwicklung. Sie ist das Endziel dieser besonderen Art des Werdens. Hauptinteresse dieser Arbeit ist aber der Begriff Werden in all seinen Formen und Arten und was er zu leisten vermag und nicht so sehr, wo nun im Wirklichen das Endziel einer Werdeform verwirklicht ist. Deshalb soll die folgende Ausführung ganz kurz und ohne Anspruch auf eine vollständige Wiedergabe der Gedanken Drieschs sein.

IX. Erfahrungshafte Ganzheit und Unganzheit und ihre metaphysische Ausdeutung

Im Zuge der Lehre vom Werden wirft die Ordnungslehre die Frage nach dem einen Ganzen auf. Das Ganze würde hier eine Setzung bedeuten, die alle einzelnen Setzungen, die Naturwirkliches meinen, ihrem Inhalte nach mitsetzt. Dieses eine Ganze würde, vorausgesetzt, daß es dieses gibt, im Sinne echter Entwicklung werden. Jedes einzelne Sein und Werden würde in dem einen Ganzen eine ganz bestimmte Stelle einnehmen und einen ganz bestimmten Schritt seiner Entwicklung bedeuten und somit mit allen anderen Teilen des Ganzen zusammenhängen. Diese Frage ist die nach dem Ordnungsmonismus, der nur ein Wunschtraum ist. Es bleibt aber für die Ordnungslehre in bezug auf Naturwirkliches und des weiteren für die induktiv vorgehende Metaphysik zu prüfen, ob dieser Wunschtraum nicht wenigstens andeutungsweise in einzelnen Zügen verwirklicht sei. Wie sich aus den Ausführungen über das Wissen im Zusammenhang mit Werden ergeben hat, steht neben dem "Ganzheitsbezüglichen" Unganzheit in Form von Irrtum. Auf den anderen Gebieten der Natur und der Seele sollen die Ganzheitszüge gesehen werden und die Unganzheitlichkeiten werden hier der Zufall und das Böse genannt.

In der unbelebten Natur sind nur gewisse Ganzheitszüge sehr hypothetischer Natur aufzuweisen. Angeführt wird hier die Verteilung der Materie und ihre Zweckmäßigkeit für das Belebte, eine Annahme, die der englische Forscher Hender-son aufgestellt hat.

Weit wesentlicher wird die Frage nach Ganzheit auf dem Gebiet der belebten Einzelwesen und dem Gebiete Lebensgesamtheit. Hier nun soll diese Frage gestellt werden, um im Rahmen dieser Arbeit nocheinmal den Begriff Werden, insbesondere in diesem Abschnitt den Begriff der Entwicklung, wie er von Driesch verwendet wurde, zu beleuchten.

Im Rahmen des lebendigen Individuums ist Ganzheit und echte Entwicklung verwirklicht. Aber diese Entwicklung von Ganzheit geht nicht bis ins Letzte. Nur der allgemeine Typ der Organisation ist durch Ganzheitskausalität verwirklicht. Es wird also nicht alles, was beim lebenden Einzelwesen sich im Werden befindet, nach der 4. Werdeform. Die Lagen der einzelnen Zellen in den einzelnen Organen und ihre Form sind zufällig. Scholastisch gesprochen ergibt sich die Zufälligkeit am Sosein, die Haecceitas, durch die Wirkung des unraumhaften Werdebestimmers in der, oder an der Materie, die schon in einem großen Rahmen als mit Zufälligkeit behaftet erwiesen ist.

Die "Überproduktion von Gelegenheiten" (zur Strassen) bei der Verbreitung von Geschlechtszellen und von Pflanzensamen weist auf ein Ziel, ein Endganzes hin. Dies ist ein biologischer Tatbestand, und die genannten Vorgänge gehen immer von Einzelwesen aus und geschehen in einem tätigen Wirken. Darin drückt sich ein Ganzheitszug aus, der aber schon über den Rahmen des Einzelwesens hinausweist. Stellt sich ein Erfolg dieser Überproduktion ein, dann ist das eine Ganzheitsbeziehung im Bereiche von Zufall und Wahrscheinlichkeit.

Es vollzieht sich also hier Werden der Form von Ganzheitskausalität im Rahmen des Werdens der Form von Einzelheitskausalität.

Die Frage nach Ganzheit wird nun auch aufgeworfen mit Rücksicht auf die Lebensgesamtheit. Diese überpersönliche Ganzheit wurde schon untersucht hinsichtlich ihres Werdens als ein Werden mit einer bestimmten Verknüpfung in sich. Die Frage, die hier in diesem Abschnitt gestellt wird, untersucht, inwieweit diese Form sich ausprägt. Deshalb kann diese Frage auch im Rahmen der gestellten Aufgabe, das Werden als Begriff und seiner Wirklichkeitsbedeutung kurz gehalten werden - ganz übergehen möchte ich sie nicht, da sie ja doch innig mit dem Werden zusammenhängt und für die Lehre Drieschs von Wichtigkeit ist. Denn, wie schon erwähnt, ist der Begriff Werden ein ganz entscheidendes Mittel, Metaphysik auf streng wissenschaftlicher Grundlage nach induktiver Metho-

de zu treiben (wenigstens in der systematischen Arbeit von Driesch). Für Driesch ist Metaphysik ein gerechtfertigter Versuch, Hypothesen auf wissenschaftlicher Grundlage über das Wirkliche aufzustellen.

Um eben seiner Methode rein äußerlich etwas gerecht zu werden, möchte ich doch etwas über das beibringen, was die Erfahrung über die Ganzheit einer überpersönlichen Art ausmacht. Es steht also immer wieder vor allen Aussagen über das Wirkliche die Ordnungslehre oder Logik im weitesten Sinne. Denn in jedem Sachgebiet hat das Ich Ordnung. Daß diese Frage überhaupt gestellt werden kann, beruht auf dem geheimnisvollen "Vorwissen" und "Vorwollen" um und von Ordnung. Philosophie ist ja für Driesch das bei allem Denken und Forschen Bewußthaben dieses "Uranfanges".

Als erstes sei kurz auf die Stammesgeschichte der Lebewesen eingegangen.

Die Ganzheit, die entwicklungshaft wird beim Werden der Einzelwesen ist Ganzheit auf Zeit. Der Vitalismus untersucht dieses Werden und findet im Einzelwesen allein auf sich beschränkt nicht den Telos der Entwicklung. An einem echten Telos kann ein Einzelwesen nur teilhaben, wenn es auf ein "Mehr" an Ganzheit hinweist, als es selbst in seiner begrenzten Raumhaftigkeit darstellt. In der Fortpflanzung weist es nun auf ein anderes hin. Es bildet den Ausgangspunkt für das neue Werden lebender Einzelwesen typischer Organisation. Jedes für sich genommen weist im Laufe seines Werdens (der Fortpflanzung und des Todes) auf ein anderes Werden. Das Endganze dieses zweiten Werdens kennen wir nicht. Nur Vermutungen lassen sich anstellen; denn erfahrungshaft "wissen wir so gut wie gar nichts"¹⁾.

Ganzheitszeichen mögen sein: das Bestehen des stufenförmigen gegliederten zoologischen Systems als mehr als Summenhaftes; das von E. Becher mit "fremddienlicher Zweckmäßigkeit" Bezeichnete; das Vorkommen sogenannter "analoger" Organe in systematisch nicht miteinander verwandten Arten.

Phylogenetische Ganzheit bedeutet immer eine überpersönliche Ganzheit, die sich in der Gesamtheit der Lebewesen ausprägt und zwar im Sinne echter Entwicklung in vielen aufeinanderfolgenden Werdeschritten unraunhaft bestimmt. Es heißt ferner, daß die Kenntnis der personalen Einzelwesen und ihrer Gesetze des Werdens zum Verständnis der Phylogenese nicht genügen, sondern eine überpersönliche Entelechie zu fordern ist, die sich in der Reihe der Generationen und ihres systematischen Zusammenhanges offenbart.

1) W. L., S. 169

Wie diese Entwicklung vor sich geht, darüber können wir keine Aussage machen. Der Begriff der Entwicklung meint hier ein sehr allgemeines und rein formal bestimmtes Werdegesehen, über dessen genaue Art nichts ausgesagt werden kann.

Die überpersönliche Ganzheit ist nicht eine zusammenhängende Raumform, wie es das erwachsene Einzelwesen ist. Die zeitliche und örtliche Verteilung seiner Glieder, das hic et nunc der einzelnen Lebewesen, ist zufällig, eine "Haecceitas höherer Art".

Auf weitere Einzelheiten soll hier nicht mehr eingegangen werden und nun der Hinweis auf diese überpersönliche Ganzheit untersucht werden, den die Geschichte liefert.

Die Geschichte gründet sich auf "Bewegung" von Menschen, Bewegung hier verstanden als Handlung. Das Dasein des Sittlichen, als eines ganz besonderen Zeichens seelischen Werdens, wird nicht verstanden, wenn man nicht wenigstens hypothetisch annimmt, daß das sittliche Bewußtsein jedes einzelnen ihm seine Rolle im Werden eines überpersönlichen Ganzen zuschreibt. Dieses sittliche Fühlen bezieht sich deutlich auf sittliches Tun und Wollen, also auf Werden und hat beim mißbilligenden Gewissen den Ton des "Nicht-sein-sollens", es sollte anders sein. Es erlebt jede menschliche Person das Mitfühlen mit anderen und die Pflicht. Der konkrete Inhalt der Pflicht wird durch das Wissen um die Rolle im Ganzen geschaut. Somit stehen Mitfühlen und Pflicht stets zum Begriffe Werden als eines seelischen Wollens und Tuns und darüber hinaus zum Begriff eines werdenden Ganzen überpersönlicher Art in Beziehung. Erst mit Rücksicht auf Werden ist Pflicht verständlich und durch den Begriff Entwicklung in seinem Dasein erklärbar. Damit ist nocheinmal gezeigt, daß das Sittliche aufs engste mit dem Begriff Werden verbunden ist.

Insoweit die Ganzheitszeichen neues Licht oder auch, wie das Sittliche, besonders deutlich dem Begriff Werden unterworfen sind, sollen sie hier kurz aufgeführt werden.

Weitere Ganzheitszüge seien nur kurz genannt: Gewisse Harmonien in der Geschichte sind unverkennbar. Man denke an das kulturelle Leben eines Staates, also einer größeren Lebensgemeinschaft von Menschen, und man wird feststellen müssen, daß es immer einige Menschen gibt, die in entscheidendem Ausmaß am kulturellen Leben der Gemeinschaft beteiligt sind. Ganz besonders wird dies deutlich in Zeiten der Not. Es sind immer Menschen einer "Berufung" da, die für die Gemeinschaft Entscheidendes leisten. Driesch bezeichnet solche Berufe, welche hohe Kulturaufgaben erfüllen, als echt. Die Harmonie dieser

echten Berufe ist für ihn ein Ganzheitszug.

Die Tatsache der Erziehung, d. h., daß ein Mensch erzieherisch auf einen anderen "wirkt" - dieses Wirken eines einzelnen auf einen anderen wird von Driesch abgelehnt mit der Begründung, daß ja jeder einzelne nicht wissen könne, welche Rolle ein anderer im überpersönlichen Ganzen spielen soll - oder besser "wirken" kann und der Schüler die Lehre aufnehmen kann - ist ein Zeichen eines Zueinanderpassens, einer Harmonie. Keiner ist, was er ist, ohne Erziehung. Jeden zu dem zu machen, d. h. ihm dabei zu helfen, was er im überpersönlichen Werden sein soll, das ist Erziehung. Wo jemand als Erzieher tätig ist, ist es letztlich das Ganze durch ihn. Denn durch das Aufzeigen besonderer Sachverhalte seitens des Erziehers, kommt der Zögling erst dazu, seine Stellung der Welt gegenüber, seine persönliche sittliche Einstellung zu finden. Subjektiv aber bleibt dieses Einstellen, wenn es auch objektive Züge trägt, die eben dadurch bedingt sind, daß jeder Mensch Glied der überpersönlichen Gemeinschaft Menschheit ist, und sein Wissen um seine Rolle in diesem Ganzen prägt sein sittliches Verhalten.

Ein besonderer Ausdruck dieser überpersönlichen Ganzheit der Menschen als seelischer Wesen ist der Staat. Staat bedeutet hier aber nicht Einzelstaat, sondern den Gottesstaat des Augustinus. Wenn Aristoteles vom Menschen als einem *zoon politikon* spricht und ferner annimmt, daß der Staat früher sei als seine Bürger, so bedeutet dies nach der Lehre von Driesch, daß eben jeder Mensch durch sein Wesen auf eine überpersönliche Ganzheit weist und im Laufe seines Werdens eben Bürger eines Staates werden muß, wenn er mit anderen Menschen zusammentrifft.

Eine weitere Tatsache, die Wundt "Heterogonie der Zwecke" genannt hat, mag auch als ein Ganzheitszug genannt werden. Dies bedeutet, daß auf dem Wege des Werdegeshens einzelne Personen oder Personengruppen Handlungen ausführen, die unbeabsichtigte und weitreichende Nebenwirkungen haben, die von großer Bedeutung für das Leben der Einzelnen oder der Gruppen sein können. Durch eine Handlung wird etwas, was zunächst beabsichtigt ist, aber von einem "höheren" Standpunkt aus wird, dadurch etwas, was über den ersten beabsichtigten Bereich des Werdegeshens hinausgreift. Auf weitere Untersuchungen in bezug auf diese Tatsache über die sittliche gute Tat und ihre Folgen im Rahmen der Nebenwirkungen, sei nicht weiter eingegangen. Von Bedeutung scheint zu sein, daß es positive Nebenwirkungen einer Handlung gar nicht geben könnte, wenn dieses Einzelwerden nicht bezogen wäre auf eine überpersönliche Ganzheit, deren Werden, d. h. Entwicklung aber nur vermutet werden kann.

Auf Ganzheit und sogar vielleicht auf deren Entwicklung scheint hinzuweisen, daß neue, kulturelle entscheidende Aufgaben und deren Lösungen zugleich in vielen Köpfen auftreten. Man könnte hier versucht sein zu sagen, daß das Eine in den Vielen einen neuen evolutiven Schritt getan habe. Doch das ist nur eine Vermutung, wie bisher vieles, was sich auf das Ganze bezog, und seine Entwicklung nur Vermutung war. Es soll auch hier im Rahmen dieser Arbeit nur bei Andeutungen bleiben.

Die Geschichte nun im besonderen wird gemacht durch die Handlungen psychophysischer Einzelwesen. Was die Handlungen betrifft, so geschehen sie nach psychophysischen Gesetzen, d. h. die Materie, die als mit Zufall behaftet schon erkannt wurde, ist also auch bei den geschichtlichen Tatsachen mit im Spiel.

Unterschieden werden hier Kumulation und Evolution, bloße Häufung von echter Entwicklung, Häufungen zeigen sich oft in der Geschichte und erwecken in ihrer Komplexivität den Anschein echter Entwicklung. Diese Häufungen kommen dadurch zustande, daß ein Geschehensablauf, der nach einem bestimmten physikopsychischen Gesetz vor sich geht, immer einer nach einem anderen Gesetz ablaufenden Vorgang nach sich zieht. Solche "Komplexgesetze" (W. L., S. 200) bedingen nun Häufungen. Diese liegen z. B. vor beim Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit und weiter dann beim Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft.

Entwicklungshafte Züge in der Geschichte zu finden, würde also bedeuten, irgendwelche geschichtliche Tatsachen als sinnvoll oder sinnlos im Hinblick auf die Entwicklung in der Geschichte erweisen.

Von großer Wichtigkeit ist, bei der Behandlung der Frage nach Entwicklung festzustellen, daß bei allem Vorgehen hier nur dann eine neue Setzung (Entwicklung) gesetzt werden darf, wenn die schon gesetzten Ordnungsbegriffe nicht mehr ausreichen, um Ordnung in der erfahrenen Naturwirklichkeit zu stiften und die neue Setzung dies leistet. Es muß also Notwendigkeit vorliegen.

Wann in der Geschichte diese Notwendigkeit vorliegt, den Begriff Entwicklung zu setzen, ist die Aufgabe, die hier mehr gestellt, denn gelöst werden soll. Es läßt sich in vielem nur eine Vermutung aufstellen, so z. B., ob die einzelnen großen Persönlichkeiten für das sich entwickelnde überpersönliche Ganze einen evolutiven Schritt bedeuten, ob so etwas wie eine Regulation in Analogie zur Regulation der Embryogenese vorliegt. Dies würde heißen, gesetzt Einstein wäre in seiner Kindheit gestorben, so würde statt seiner ein anderer Einstein, als der Begründer der Relativitätstheorie geworden sein. Das läßt sich aber nur vermuten. Ebenso steht es mit dem evolutiven Charakter von Sprachgemeinschaften

und Völkergemeinschaften. Daß ein einzelnes Volk, eine einzelne Nation oder Staat eine Vorrangstellung in der Entwicklung einnimmt, ist nicht möglich; denn immer ist die Geschichte über die teils künstlichen Grenzen solcher Gemeinschaften hinweggegangen, man denke nur an die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften. Ferner läßt sich in keiner Weise beweisen, daß bei den Franzosen und Deutschen so etwas wie eine Volksseele, ein echtes Wesen vorliegt, und nicht bloß ein kumulativ gekennzeichnete Durchschnittswesenzug.

Alle geschichtlichen irdischen Ausprägungen sind mit Zufall behaftet, der seinen Grund in dem Zufall der Materie hat. Kein künftiger Zustand der Menschheit im Raume kann Entwicklungsziel sein, kein Idealstaat. "Denn die Erde wird vergehen"¹⁾. Damit müßte die Frage nach einem unraumhaften Geschichtsziel (Gottesstaat) aufgeworfen werden, und man könnte dann ferner annehmen, daß die Ganzheitszüge für die Erfahrung nur Nebenerscheinungen der Ganzheitsentwicklung sind, die in den Raum fallen. Damit wäre der wirkliche Verlauf unraumhaft und würde nur einzelne Spuren im Raum hinterlassen, und die Gesamtheit des im Rahmen der Menschheit im Raum Geschehenden ist nicht das Ganze der Geschichte als einer Entwicklung. Kein irdischer Zustand ist Endganzes. Aber die Tatsache, daß jeder einzelne Mensch seelisch wird, welches Werden schon ausführlich geschildert wurde, scheint darüber hinaus zu weisen, daß für die Erfahrung nur Ganzheitsbezüge und keine Entwicklung in der Geschichte auszumachen waren. Damit rückt die Geschichte des Wissens oder "Wissens-Geschichte" in das Blickfeld.

Alle geschichtlichen Häufungen, die einen Fortschritt bedeuten, sind letztlich eine Folge von "Wissenshäufungen", d. h. von Kumulationen im Bereiche des Wissens und Schauens von Einzelseelen und ihres Wissenserwerbes. Im Laufe der Geschichte weiß eben einmal ein Einzelner oder eine Gruppe, daß z. B. eine bestimmte Gesellschaftsform überaltet und nicht mehr den Lebensbedürfnissen angepaßt ist. erinnert sei hier z. B. an die Sklaverei.

Das Wissen stellt eine Urbeziehung dar, ist im Laufe des Werdens erwerbbar, gedächtnishaft erwerbbar und kann durch Schrift und Sprache in der Abfolge der Geschlechter übermittelt werden. Damit trägt das Wissen das Vermögen zur Bildung von Kumulationen in sich.

Nun muß auch die Frage erhoben werden, ob nicht das Wissen in seinem Werden auf dem Wege des Wissenserwerbes des Einzelmenschen und seiner Übermittlung auf andere echt entwicklungshaft sein könnte. Betrachten wir das Gedächtnis. Neuerworbenes Wissen wird dem schon Erworbenen eingegliedert und bei der

1) W. L., S. 213

Kennzeichnung des Werdens des Gedächtnisses ist gezeigt worden, daß es in der Gegenwart die Vergangenheit aufspeichert. Damit ist das erworbene neue Wissen unverlierbar, solange es Menschen gibt. Die Gesamtheit alles Wissens, aller Menschen aller Zeiten wäre nunmehr gegenwärtig, gäbe es auch in diesem Bereich nicht den Zufall, des Vergessens und der Gedächtnistäuschung.

Wissen bedeutet das bewußte Haben von Ordnung jeder Art und das Vermögen hierzu, d. h., also es bedeutet aktuelles und potentielles Wissen.

Echte Entwicklung könnte also eine Linie des Wissens im Zuge seines Werdens sein. Alle geschichtlichen Taten wären dann nur Folgeerscheinungen. An der Weiterführung dieser Wissenslinie beteiligen sich einzelne Menschen. Wer diese Linie nun wirklich echt evolutiv vorantreibt, darüber kann man wohl nichts sagen, ob nur einzelne begnadete oder alle, jedenfalls müssen im ersten Falle die Schüler empfangen können und machen damit auch einen evolutiven Schritt. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Sein und Werden von Menschen als psychophysischer Wesen entwicklungshaft ist, wenn sie sich aktiv oder auch bloß rezeptiv an der Weiterführung der Wissenslinie beteiligen. Wenn man bei dieser Annahme bleibt und dazu berechtigt ist, dann bestünde die Linie, die die Entwicklung nimmt, nämlich die Wissenslinie, aus einzelnen Linienelementen, die aneinandergesetzt sind. Die Anfänge der Linienelemente wären dann kumulativ und nur das Linienelement als solches in sich selbst entwicklungshaft.

Damit stellt sich nun die Frage, inwiefern die Wissenslinie weitergeführt wird. Diese Weiterführung kann nicht durch die bloß im Zuge der Wahrnehmung erworbenen Wissensinhalte geschehen; denn diese kommen von den mittelbar gesetzten Seinsreichen Natur und Seele, also von außen und sind somit kumulativ. Soll hypothetisch die Wissenslinie als Entwicklung gedacht werden, dann muß so etwas wie die Schau neuer Aufgaben und Lösungen eine Weiterführung bewirken. Diese Schau ist kein Tun, aber sie ist bezogen auf ein Werdegeschehen, also ein Tun, Denken, Wollen der Seele und all dessen, was diese eben schon getan, gedacht und gewollt hat. In der Seele, im Unbewußten, spielt sich die geschichtliche Entwicklung, die man logisch zulassen kann, ab. "Das überpersönliche Seelische, von dem die einzelne Seele Ausdruck ist, hat also gleichsam seine unraumhafte "Phylogenie" mit Rücksicht auf das Bewältigenkönnen der Wissensprobleme" (Wissen hier wieder im weitesten Sinne verstanden als Schau und als solche die ethische und ästhetische einschließend).

Bis hierher waren alle Ausführungen über Ganzheit und Unganzheit im Rahmen der Ordnungslehre. Zu fragen ist nun, was es für die Wirklichkeit bedeutet, was die Erfahrung über Ganzheit und deren Entwicklung ausmacht.

Auf eine Abhandlung der Fragen, ob das Wirkliche sich in einem Monismus oder einem Dualismus fassen läßt, d. h. ob das Wirkliche monistisch oder dualistisch geartet ist, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Erwähnt sei nur ganz allgemein, daß auf dieselbe Weise, nach der Werden in seiner Wirklichkeitsbedeutung erkannt wurde, auch hier vorgegangen wird. Da alle Ordnungsbegriffe, wie der Ordnungsbegriff Werden, von dem Reich der durch sie geordneten mittelbaren Gegenstände auf jene der doppelt mittelbaren Gegenstände übertragen werden dürfen, sind auch die Begriffe Ganz und Unganz in die Metaphysik übernehmbar. Also ist auch das Wirkliche von dualistischem Bau. Das mag in diesem Zusammenhang in aller Kürze über die Unganzheit und Ganzheit und ihre metaphysische Bedeutung gesagt sein.

X. Das Werden als Weg zu den letzten Fragen der Metaphysik

1. Der Tod

In der bisherigen Durchführung der Metaphysik, so wie sie von Driesch aufgebaut wurde, ist versucht worden, das bewußt Erlebte, die mittelbaren Gegenstände als von einem Wirklichen bedeutungshaft mitgesetzt zu fassen. Sie sollen die Bedeutung, die sie für das bewußt erlebende Ich haben, von einem An-sich verliehen bekommen, wenn überhaupt ihre Setzbarkeit verstanden werden soll. Der Weg, den wissenschaftlich betriebene Metaphysik bei Driesch nur gehen kann, ist der der "denkhaften Erfindung", der Induktion. Es wird vom besondern Gegebenen ausgegangen und dasjenige gesucht, was dieses aus sich folgen läßt.

Tatsache der Erfahrung ist, daß ich einmal sterben muß, also in der jetzigen Form meines Daseins aufhöre zu sein und in eine andere Form übergehe, also anders werde. Ebenso weiß ich aus Erfahrung, daß ich einmal in meinem psychophysischen Dasein angefangen habe zu sein, also geworden bin. Die Frage nach dem, "was nach dem Tode ist", ist viel stärker auf das hinter der Erscheinung stehende gerichtet als die bisherigen Aussagen über das Wirkliche, die alle nur im Grunde eines über das Wirkliche ausmachten, nämlich, daß es Erfahrung, so wie sie dem Ich gegeben ist, mitsetzt.

Die Untersuchung über weitere Möglichkeiten des Werdens und seiner Wirklichkeitsbedeutung werden bei der Frage nach dem, was nach dem Tode kommt, Aufschluß geben können. Vom Wirklichen jedenfalls weiß ich, daß dieses in

meinem Wissen um sich selbst weiß. Was war ich wirklich vor der Bindung meiner Einzelseele an diese naturhafte Einzelperson und was oder wie werde ich nach Auflösung dieser Bindung?

In bezug auf das Werden nach dem Tode lassen sich mehrere Möglichkeiten denken, die hier ganz kurz erwähnt werden sollen. Die erste Möglichkeit ist die, daß das Ich als körperlich ungebundene Einzelseele weiterlebt mit ganz anderen Möglichkeiten der Erfahrung und des Wissens als jetzt. Dieses Weiterleben der Einzelseele läßt sich zeitfrei oder zeitgebunden denken.

Das Erleben des Dualismus des Wirklichen und der Wunsch der Beseitigung alles Bösen, des Leidens, des Zufalls wirft die Frage auf, warum es so sein müsse, und wie ein leidensfreier Zustand erreicht werden könne. Das Erleben der Nicht-ganzheit führt zur Frage nach der höchsten Metaphysik und die Untersuchungen über den Tod vermögen vielleicht hier einige Klarheit zu schaffen.

Als zweite Möglichkeit ließe sich denken, daß ich nach meinem Tode als wissende Einzelseele aufhöre zu existieren und ohne Erinnerung an mein jetziges Dasein in ein "Überreich" eingehe.

Die dritte Möglichkeit besteht darin, daß die Einzelseele nach dem Tode in ein Überpersönliches eingeht, aber als solche "erhalten" bleibt und sich als ein Teil des Überpersönlichen weiß.

Die Tatsache des Todes bietet nun also den Anlaß dazu, über Möglichkeiten des Seins nach diesem irdischen Leben nachzudenken. Geleitet wird diese Spekulation von dem Erleben des Leidens und dem Wunsche nach einem leidensfreien Dasein. Der Tod ist zu diesem Dasein gleichsam das Tor und er gibt als eine feststehende Erfahrungstatsache auch die sachlich gerechtfertigte Grundlage, um über mögliche Formen eines Daseins nach dem Tode nachzudenken.

2. Das Gewordensein des Werdens

Im Zusammenhang mit dem Faktum des Todes und auch mit dem Eintritt in das irdische Leben, tritt eine sehr wichtige Frage auf, die Frage nämlich, wie es mit der Zeit vor dem Leben und nach dem Tode aussieht. Es soll also hier nur versucht werden, Möglichkeiten des Zeitbegriffes in dieser höheren Metaphysik zu untersuchen. Die Untersuchung über die post-mortale Existenz hat in bezug auf die Zeit keine Entscheidung getroffen. Es läßt sich bei allen drei Möglichkeiten ein zeitloses und ein sich in der Zeit abspielendes Dasein nach dem Tode denken. Mit dem Tode ist nicht notwendig ein Abbruch der Zeit bzw. des als Zeit erscheinenden Gefüges des Wirklichen verbunden.

Die Zeit wird nur als punkthaftes Jetzt erlebt und diese Jetzt-Augenblicke werden mit dem Zeichen früher-später unter sich verbunden. Driesch weist auch darauf hin, daß diese stetige Zeitreihe - unstetig erlebt und dann stetig verbunden durch den Begriff Werden - der stetigen unendlichen Zahlenreihe zuordnenbar ist. Das ist eine interessante Parallele zu Aristoteles, die hier nicht weiter ausgeführt werden soll, weil in späteren Kapiteln über den Rückblick auf die Problematik bei Aristoteles noch davon zu sprechen ist.

Die Zeit läßt sich also vor- und rückwärts beliebig verlängern, sie ist wie eine Strecke nach beiden Seiten in das Unendliche zu verlängern. Die Frage ist bei der Zeit, d. h. für das Wirklichkeitsgefüge, das als Zeit in die Erfahrung fällt, nur die, ob dieses Verlängern in das Unendliche einen Sinn hat. Die Zeit ist kein Ding, sondern das Bezogensein von Dingen der Erfahrung aufeinander. Wo keine Dinge mehr sind, die erfahrbare sind, hat es keinen Sinn, von unendlicher Zeit zu sprechen. Es besteht zwar die Möglichkeit nach vor- und rückwärts immer mehr natur-seelenwirkliche Dinge zu denken und zwischen ihnen eine Zeitbeziehung anzunehmen, aber ob diese erdachten Dinge auch erfahrbare sind, das läßt sich sicherlich nicht sagen. Damit hat es also durchaus einen klaren Sinn, von einem ersten und einem letzten naturwirklichen oder seelenwirklichen Ding zu sprechen, das in der für die Erfahrung zugänglichen Zeit steht. Davor und nach diesem Ding ist keine Zeit.

Nun kann auch von einem zeitlosen Werden des Wirklichen gesprochen werden. Dieses bedeutet nun, daß ein und dasselbe Ding ein anderes ist, daß seine Zustandsunterschiede nicht in der Zeit aufeinander bezogen sind. Es kann also ein Etwas in einem Gefüge des Wirklichen, das der Zeit zwar zugeordnet, aber nicht selbst Zeit ist, werden. Außerdem muß es möglich sein, daß ein solches Werden in die Zeit hinein und aus der Zeit heraus stattfindet. Damit kann zeitliches Sein und Werden anfangen und enden.

Diese wichtige Untersuchung über das Werden berechtigt nun zu der sinnvollen Frage nach der Herkunft der Welt als Ganzes. Das Werden der Welt - Werden hier in weiterem als dem zeitlichen Sinne verstanden - ist hier gefragt. Mit Rücksicht darauf, daß das Einzelwesen in seiner körperlich-seelischen Doppelnatur nicht mechanisch abläuft, daß es sich eingereicht weiß in ein überpersönliches Ganzheitswerden unraumhafter Art und mit unraumhaftem Ziel, daß es am Zufall leidet, wird die Frage der Herkunft gestellt.

Der Begriff Werden ist es, der, von Driesch systematisch untersucht, dazu führt, den Solipsismus aufzugeben und schließlich zu einer Metaphysik höherer Stufe gelangen läßt, die mehr ist als nur eine "logische" Metaphysik oder, wie man

vielleicht auch sagen kann, eine metaphysische Logik. Die Metaphysik erster Stufe ist bei Driesch ja nur das logisch notwendige Setzen eines Grundes für das in der Erfahrung Gegebene. Nun aber ist durch den Tod und die Möglichkeit des zeitlosen Werdens der Boden bereitet für eine Spekulation über diesen Grund. Die Herkunft alles in der zeitbehafteten Wirklichkeit sich abspielenden Geschehens ist gefragt, warum Phylogenie und Menschengeschichte zufalls- und leidbehaftet ist, die Unsterblichkeit der psychophysischen Personen wird ein echtes Problem. Induktiv wird hier bei der Frage nach dem Jenseits zur Werdefolge der Werdegrunda gesucht, wobei aber hier Werden nicht mit dem Begriff der Zeit behaftet gedacht wird. Bei dieser höheren Metaphysik wird nicht, wie bei der ersten Stufe vom Verhältnis des Erfahrungsinhaltes zur Wirklichkeit ausgegangen, sondern ein Teil der Wirklichkeit, wie sie uns als Welt erscheint, wird in zeitlosem Werden auf eine andere Wirklichkeit im Verhältnis von Grund und Folge bezogen. Das Grund-Folge-Verhältnis besteht nur zwischen Setzungen des mittelbar Gegenständlichen, z. B. in der Mathematik. Der Kausalitätsbegriff ist schon eine erste Abwandlung und tritt auf im Rahmen des zeitlichen Werdens. Die Metaphysik verwendet bei Driesch in ihrer induktiven Methode ebenfalls das reine Grund-Folge-Verhältnis, nur daß hier der Grund den Ton "wirklich" bekommt. Die Metaphysik höherer Stufe endlich verwendet dieses Verhältnis im Rahmen des zeitlosen Werdens der als Welt erscheinenden Wirklichkeit.

Ganz kurz sei hier noch die Unsterblichkeitsfrage gestreift. Für Driesch ist das Wissen eine "Urbeziehung", das Wirkliche weiß in den Personen um sich. Als Urbeziehung ist das Wissen unvernichtbar und muß also, wenn der Leib der psychophysischen Person Leiche geworden ist, weiter bestehen. Außerdem wurde Ganzheit als ein wesentliches Merkmal des im zeitlichen Werden begriffenen Wirklichkeitsgefüges erkannt. Diese Ganzheit, die sich auch in der Wissensgeschichte ausdrückt, muß auch unvernichtbar sein, sonst ist der Satz von der Erhaltung des Mannigfaltigkeitsgrades im Werden verletzt. Das sind nach Driesch ganz allgemeine Gründe, die dafür sprechen, daß, wenn alle Einzelwesen körperlich gestorben sind, ein unraumhaftes "wissend-ganzheitliches" Reich des Wirklichen besteht.

Im Anschluß daran könnte man also vom Werden des Einzelwesens sagen, daß sein unraumhafter Werbebestimmer aus einem zeitlosen Dasein in das Gefüge der Wirklichkeit eintritt, das Zeit heißt, und nach dem Tode des Einzelwesens wieder in eine nichttraumhaft daseiende wissende Ganzheit zurückkehrt. Ob diese zeitlos oder von zeitlicher Ewigkeit ist, darüber können wir sicher nichts wissen.

Ferner läßt sich, wie schon erwähnt, mit Sicherheit nichts darüber aussagen, ob die Einzelperson nach dem Tode als solche ausgelöscht ist, oder in wissendes Überpersönliches eingeht unter Wahrung ihrer wissenden Einzelseele. Für die zuletzt genannte Möglichkeit sprechen der subjektive Charakter des Pflichterlebnisses und die Tatsache, daß jede menschliche Person alles von früheren Generationen erworbene Wissensgut mühevoll neu für sich erarbeiten muß.

Die Parapsychologie kann für das Verhältnis der Einzelperson nach deren Tode zu der wissenden überpersönlichen Ganzheit Aufklärung bringen, wenn auch nicht vielleicht letzte sichere Aussagen machen, so doch die Entscheidung für eine der Möglichkeiten erleichtern.

Der Gedanke an das zeitlose Gewordensein dessen, was der erfahrbaren Welt metaphysisch zugeordnet ist, wirft noch die Frage auf, wie denn dieses Werden des Wirklichen "außer" der Welt vor sich gehe. Alles erfahrbare Werden geschieht so, daß ein Etwas in gewissen Seiten seines Soseins immer dasselbe beharrliche bleibt. Was ist das Beharrliche beim zeitlosen Werden des außerhalb der Welt stehenden Wirklichen, welches Merkmal dieser letzten Substanz bedingt es, daß ein und dasselbe verschiedene Formen in zeitlosem Werden annimmt. Die letzte Frage der Metaphysik von Driesch ist die, wie alles Wirkliche in einen Begriff gefaßt werden kann, damit alles, was es in nicht räumlich-zeitlich beschränkter Linie irgendwo und irgendwann gegeben hat, gibt und geben wird, in allen Besonderheiten seines Soseins sein kann. Das ist die Frage nach dem höchsten Begriff, nach Gott, nach dem, der selbst unbedingt alles andere bedingt. Durch diesen Begriff sollen die Begriffe aller Wirklichkeitsteile mitgesetzt werden. Der von diesem Begriff gemeinte wirkliche Gegenstand soll alles andere Wirkliche als eine Folge aus sich hervorgehen lassen. Es ist also hier die essentia Gottes vor der existentia. Aufgabe dieser Arbeit ist es nun nicht, die Existenz Gottes nachzuweisen. Sie ist, das mag hier noch erwähnt werden, insoweit das Wirkliche als eine werdende überpersönliche Ganzheit gesehen wird, wenigstens in diesem "Teil" nachgewiesen. Diese Ganzheit ist durch Gott bedingt. Und noch eines: Wissen war in der Darlegung der systematischen Lehre Drieschs ein Kennzeichen als Ansich des Wirklichen. Im Rahmen des Wissens muß sich auch das höchste zeitlose Werden abspielen, wenn überhaupt das Wirkliche ein Grund für die Erfahrung sein soll. Gott ist also wissend.

Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß es Gott als den selbst unbedingten Bedingungsgrund von allem gibt, denn was oben durch das Wissen über Gott ausgesagt ist, trifft auch für einen wissenden Demiurgos zu. Doch soll hier nicht die ganze Problematik der Gottbeweise aufgerollt werden.

Mir kam es darauf an, zu zeigen, daß die systematische Untersuchung des Begriffes Werden bei Driesch zur Metaphysik und in dieser bis zu ihren letzten und höchsten Fragen führt.

A N H A N G

Die Problematik des Werdens bei Aristoteles

Die folgenden Ausführungen erheben keinen Anspruch auf Ausführlichkeit, sondern sollen nur einen kurzen Rückblick auf die Problematik um den Begriff Werden bei Aristoteles darstellen. Es soll nur alles Wesentliche im Hinblick auf die Begriffsschematik bei Driesch beigebracht werden.

1. Der Zeitbegriff bei Aristoteles

In dem 4. Buche der Physik, Kap. 10-14, erörtert Aristoteles das Problem der Zeit. Bei der ganzen Darstellung steht die Problematik des "Jetzt" als eines Elementes der Zeit im Vordergrund. Die entscheidende Frage, die an dieses Jetzt geknüpft ist, ist die, ob es immer dasselbe bleibt oder immer ein anderes ist. Dieses Jetzt trennt die Vergangenheit von der Zukunft, ist zugleich Anfang und Ende,

Ist das Jetzt immer ein Anderes, dann besteht die Schwierigkeit zu zeigen, wie es vergangen ist; denn ein Jetzt, das nicht mehr ist, vorher aber da war, muß doch vergangen sein. Nun können aber zwei Jetzt nicht miteinander sein, also müßte das frühere immer schon vergangen sein. In sich selbst, sagt Aristoteles, kann es nicht vergangen sein, da es ja damals da war. In einem anderen Jetzt kann es aber auch nicht vergangen sein. Daraus erhebt sich sogleich eine neue Schwierigkeit; denn nach Aristoteles sollen zwei Jetzt nicht benachbart liegen wie zwei Punkte. Vergeht also ein Jetzt nicht im benachbarten, sondern in einem anderen, dann wäre es in den unendlich vielen dazwischen liegenden Punkten auch zugleich vorhanden, was ebenfalls unmöglich ist.

Bemerkenswert ist hier, daß die Jetzt nicht benachbart liegen sollen wie zwei Punkte. Damit ist die Kontinuität zwischen den Jetzt aufgegeben und Aristoteles zeigt den Widerspruch, der sich durch ihre Annahme ergibt. Das ist sehr bemerkenswert deshalb, weil Aristoteles später aber die Zeit als stetige annimmt. Diese verschiedene Sicht des Jetzt und damit des Zeitproblems soll noch etwas genauer erläutert werden, weil mir scheint, daß die Antinomie von Aristoteles analog ist zur Problematik von Driesch.

Immer dasselbe kann aber das Jetzt auch nicht bleiben; denn dann müßten alle früheren und späteren Jetzt in diesem einen stecken, und das, was vor 1000 Jahren geschehen ist, wäre mit dem zugleich, was heute ist.

Bei Driesch bezeichnet die Zeit als ein Ordnungsbegriff ein Gefüge von Beziehungen der auf gleichsam selbständige Natur gehenden Erfahrung. Im Wirklichen muß diesem Beziehungsgefüge ein von allen anderen Gefügen verschiedenes entsprechen, das dieses mitsetzt.

Dem Gefügecharakter zu entsprechen scheint die Abhebung der Zeit von der Bewegung und Wandlung bei Aristoteles. Diese sind nur da, wo das Bewegte und Sichwandelnde gerade ist, "die Zeit ist in gleicher Weise überall in Allem"¹⁾. Die Bewegung selbst verläuft einmal schneller oder langsamer, aber nicht die Zeit, da an dieser ja das Schneller und Langsamer gemessen wird. Damit zeigt Aristoteles, daß die Zeit nicht mit der Bewegung zusammenfällt.

Sehr bemerkenswert ist das, was Aristoteles gleich zu Beginn des Kap. 11 über den Zusammenhang zwischen Zeit, Bewegung und Denken sagt. Ohne Bewegung gibt es für ihn keine Zeit²⁾. Er begründet dies damit, daß ohne Zustandsänderung unseres Denkens für uns auch keine Zeit verstrichen sei. Die Seele verharrt aber in ein und demselben Zustand, wenn sie keine Wandlung wahrnimmt. Dann scheint also auch keine Zeit verstrichen, wenn das Jetzt zwar jeweils ein Anderes, aber von uns nicht als solches wahrgenommen ist. Aristoteles will damit sagen, daß ohne Wahrnehmung von Bewegung und Wandlung die Seele im selben Zustand verharrt. Damit existiert für sie keine Zeit. Für Aristoteles ist also gezeigt, daß die Zeit nicht ohne Bewegung, und was das Entscheidende hier ist, nicht ohne wahrgenommene Bewegung ist.

Das scheint zumindest eine sehr große Entsprechung zur Entwicklung des Zeitbegriffes bei Driesch. Denn indem sich das Denken ändert, "Ich habe jetzt A, jetzt B, jetzt C", wird Werden überhaupt gesetzt. Die zunächst unstetigen Jetzt (Damalspunkte) werden dann zur stetigen Zeit verknüpft, um das Anderssein "meines Selbst" zur Einheit, zur Seele, und dann zum folgeverknüpften Werden zu fassen. Das Verhältnis zwischen Werden (Bewegung und Wandlung) und Zeit ist also bei Driesch ein ganz ähnliches. Zuerst muß Werden überhaupt gesetzt werden als das jeweils Anderes-haben meines Selbst, dann kann die stetige Zeit erst gesetzt werden als die Beziehung des Anders-seins nach dem Früher oder später. Ein Unterschied besteht hier lediglich im erkenntnistheoreti-

1) Phys. IV, Kap. 10, 218 b (Übersetzung von Gohlke)

2) Das steht im Gegensatz zu dem, was Conrad-Martius sagt. "Die Zeit", S. 1. Die reale Zeitbewegung begründet die empirisch-räumliche Bewegung.

schen Standpunkt. Driesch setzt Werden, Aristoteles nimmt es wahr; bei Driesch ändert sich zuerst die Seele¹⁾, bei Aristoteles bewegt sich zuerst das Wirkliche, dann ändert sich die Seele durch dessen Wahrnehmung.

Das Wesentliche ist hier aber, daß bei Aristoteles die Zeit auch vom Denken abhängt. Die von ihm gezeigte Schwierigkeit bei der Erklärung des Vergehens des Jetzt bei zugrunde gelegtem Kontinuum in den Jetzt (-Punkten) deutet wenigstens im Zusammenhang mit der Seele beim Erleben darauf hin, daß vielleicht auch für ihn zunächst eine unstetige Reihe von Jetzt, Jetzt ... Jetzt besteht, in denen die Seele Verschiedenes wahrnimmt. Indem aber die Seele ein Anderes wahrnimmt, ist das Jetzt mit dem gerade vorher Wahrgenommenen vergangen. Zwei solche Jetzt können natürlich nicht wie zwei Punkte benachbart sein, weil ja die Seele eine andere geworden ist. Die selbstbesinnliche Lösung der Antinomie führt zwar Aristoteles nicht ausdrücklich an, aber sein Hinweis auf das Denken scheint doch anzudeuten, daß er die Schwierigkeit von dieser Sicht aus gespürt hat - wenngleich für ihn das Bewußtgehabte dem Wirklichen entspricht und er deshalb auch davon spricht, daß das Jetzt ja i s t bzw. w a r.

Daß hier bei Aristoteles Selbstbesinnung im Driesch'schen Sinne mit im Spiele ist, scheint auch das kundzutun, was er in 219a sagt: "Denn wir gewahren Bewegung und Zeit miteinander, auch dann nämlich, wenn es finster ist und die Seele durch den Körper keine Eindrücke erfährt, aber in der Seele eine Bewegung vor sich geht, scheint uns alsbald auch Zeit zu vergehen. Aber auch, wenn uns Zeit verstrichen zu sein scheint, meinen wir zugleich, daß eine Bewegung abgelaufen sei"²⁾.

Die Bewegung in der Seele ist aber das Werden der Seele bei Driesch. Mein Selbst ist es, insofern es jeweils in den einzelnen "Damalspunkten" Besonderes erlebt hat. Immer ein Anderes wird es dadurch. Ordnung wird aber erst erreicht, wenn diese Damals-Punkte zur stetigen Reihe verknüpft werden und das Selbst dann als Seele dieser Reihe zugeordnet wird. Die Seele wird, in ihr läuft eine Bewegung ab. Das zeigt das bewußte Haben im Jetzt mit dem Erledigungston in bezug auf früher Gehabtes an. Deshalb kann Aristoteles mit Recht sagen, wenn uns Zeit verstrichen scheint, meinen wir, daß eine Bewegung abgelaufen sei.

1) Die Seele ist nicht Bewußt-Erleben. Sie wird stetig gemacht durch Zuordnung von meinem Selbst zur stetigen Reihe der Zeit.

2) Gohlke, S. 146/147, "Aristoteles, " Physik. Vorlesungen, IV, 11, 219a.

Die Annahme einer stetigen Zeit hat Aristoteles Schwierigkeiten bezüglich des Jetzt bereitet. Denn das Jetzt ist das unmittelbar Erlebte, während nach Driesch die Zeitkontinuität nicht unmittelbar erlebt wird, aber doch als von Bedeutung für das Anders-Sein der bewußtgehabten Inhalte als gehabter geschaut wird. Erlebt wird nur ihre "Inhaltskontinuität". Soll die Kontinuität der gehabten Inhalte als Gegenstände ohne Rücksicht auf ihr Gehabthein gefordert werden um der Ordnung willen, dann müssen sie gleichsam Selbständiges meinen. Die Richtung geht hier von der Setzung zum Ding. Bei Aristoteles ist die Richtung umgekehrt vom Ding zur Setzung.

Er nimmt Bewegung wahr als geschlossenen Zusammenhang. Deshalb muß in der Seele auch eine stetige Bewegung ablaufen und dann die stetige Zeit gesetzt werden. Er nimmt also die Kontinuität der Zeit an, um die Wahrnehmung von Bewegung zu erklären. Allerdings erlebt er auch die Unstetigkeit des Jetzt. Die Antinomie ergibt sich also für ihn in Abhebung von Driesch dadurch, daß er auch die Kontinuität der Zeit mit der Wahrnehmung der Bewegung zu erleben glaubt. Nach Driesch ist aber die Bewegung eine Setzung und selbst nicht unmittelbar erlebt¹⁾.

Nun setzt also Aristoteles die Zeit als stetige und zwar von der Bewegung aus. Aristoteles sagt: "Da alles Bewegte sich von einem Ort zum anderen bewegt und jede Größe stetig ist, so folgt darin die Bewegung der Größe. Denn weil die Größe stetig ist, ist es auch die Bewegung und, weil die Bewegung es ist, darum auch die Zeit. Denn die Länge der Zeit scheint sich nach der Bewegung zu richten"²⁾.

Wird also erst die Bewegung (Werden) als stetige gesetzt, so muß auch die Zeit, die Abfolge der Jetzt, als stetige gesetzt werden. Die Bewegung wird stetig, weil die Größe stetig ist. Die Größe ist eine Aussageweise, womit das Wirkliche geordnet erfaßt wird. Nun, Driesch nennt Werden, Bewegung, einen Ordnungsbegriff, womit eine Einheit, ein Zusammenhang erfaßt wird. Das heißt also, wenn Bewegung ordnungshaft erfaßt werden soll, muß sie und mit ihr die Zeit als stetig gesetzt werden.

Das Früher und Später ist nach Aristoteles zuerst im Raum anzutreffen und er bezeichnet es hier als eine Lagebeziehung. Mithin ist es aber auch an der Größe anzutreffen. Früher und Später mag hier ein Weniger oder Mehr an Größe bedeuten. Dieses Mehr oder Weniger bzw. Früher oder Später der Größe (im Raum) beruht aber auf dem schlichten Haben "Jetzt soviel", "Jetzt-soviel und mehr als

1) vgl. Driesch, O.L., 2. Aufl., S. 154

2) Gohlke, Physik-Vorlesungen, IV, 3, 19a

vorher". Bewegung tritt nun erst auf, wenn es eine stetige Reihe in dem Weniger bis Mehr gibt, d. h. wenn diese räumliche Größe stetig zunimmt. Deshalb spricht Aristoteles auch bei der Bewegung von einem Früher und Später entsprechend dem der Größe. Darin gründet nun auch das Früher und Später der Zeit.

"Wenn wir ein Früher und Später an der Bewegung feststellen, dann ist für uns Zeit abgelaufen"¹⁾. Bei Driesch kommt diese Verknüpfung des Früher und Später der Bewegung mit dem Früher und Später der Zeit ganz deutlich zum Ausdruck. Unmittelbar gehabt ist nur ein So-Hier-Jetzt. Dieses trägt den "Erledigungston", d. h. daß dieses So als dasselbe früher dort und noch früher woanders war, die Zeit- und Ortpunkte verstanden im Sinne der stetigen Zeit und Ortsreihe. Auf Grund dieser Erledigungstöne bezüglich der Zeit- und Ortsbestimmtheiten, die alle an den unmittelbar erlebten Jetzt-hier-so hängen, wird damit Mittelbares meined von Bewegung gesprochen.

Dem scheint aber doch die aristotelische Verknüpfung des räumlichen und zeitlichen Früher und Später zu entsprechen.

Aristoteles sagt dazu, daß die Zeit begrenzt wird, indem wir die Jetzt wieder und wieder als ein Anderes auffassen und zwischen ihnen andere denken. Das war ihm aber zu Beginn seiner Untersuchungen nicht möglich, zwischen zwei Jetzt andere zu denken, denn sie sollten ja nicht benachbart sein wie zwei Punkte. Er scheidet nun die Jetzt, ein früheres und ein späteres, als Grenzen eines Dazwischenliegenden von diesem Zwischen ab. Dieses Dazwischen, das nun eindeutig Kontinuumscharakter hat, ist die Zeit. Daneben gibt es im Jetzt das frühere und das spätere, die von der Seele als verschieden gesetzt sind. Zur stetigen Zeit scheinen also die Jetzt nicht zu gehören, da sie als Grenzen vom Zwischenraum abgetrennt sind. Sind die Jetzt als Grenzen nicht zur kontinuierlichen Zeitstrecke gerechnet, dann kann man ja sagen, daß zwischen zwei Jetzt beliebig andere gedacht werden können, weil die von ihnen begrenzten Zeitstrecken von der anderen umfaßt werden. Man denke hier an die Intervallschachtelung.

Mir scheint diese Abhebung der Jetzt als Grenzen von dem von ihnen begrenzten Dazwischen wesentlich zu sein; denn dadurch erhält Aristoteles die Zeit als stetige und die Antinomie, die sich ergibt, wenn die Jetzt zum Zeitkontinuum gerechnet werden, ist damit umgangen. "Denn wenn wir die Grenzen

1) 219 b

von dem Dazwischen unterscheiden, und die Seele zwei Jetzt als verschieden setzt, ein früheres und ein späteres, dann sagen wir, dies sei die Zeit. Zeit nämlich scheint das zu sein, was wir durch das Jetzt abgrenzen und dies soll also gelten"1),

Damit scheint doch von Aristoteles der diskontinuierliche Charakter der Jetzt - wenn auch nicht ausdrücklich - beibehalten, neben der notwendig stetigen Zeit. Bewegung ist dann das ordnungshafte Zwischen von "Jetzt bei A" und "Jetzt bei B".

Von da aus wird auch verständlich, was Aristoteles meint, wenn er von der Zeit als der Zahl der Bewegung in bezug auf das Früher und Später spricht. Das Abzählbare an der Bewegung ist die Zeit. "Das beweist die Tatsache, daß wir ein Mehr oder Weniger durch die Zahl bestimmen, ein Mehr oder weniger an der Bewegung aber durch die Zeit"2).

Ferner spricht Aristoteles davon, daß das Jetzt in gewisser Beziehung immer dasselbe ist, in anderer immer ein anderes. "Sofern es nämlich immer wieder in anderer Umgebung festgestellt wird (und das war ja seine Bedeutung), ist es immer anders, sofern es aber den Begriff dessen ausmacht, was gerade ist, ist es immer dasselbe"3). "So ist auch der bewegte Gegenstand immer wieder ein anderer, weil er an anderer Stelle ist. Ihm entspricht das Jetzt, wie die Zeit der Bewegung. Denn durch den bewegten Gegenstand erkennen wir das Früher und Später an der Bewegung, sofern dieses Früher und Später zählbar ist, ist es das Jetzt. So ist auch hier das Jetzt als das, was gerade gegenwärtig ist, dasselbe; Es scheidet in Bewegung das Früher und Später"4).

Da die Zeit Zahl der Bewegung ist, ist sie stetig. Anders das Jetzt. Die obige Stelle kann in bezug auf das Jetzt dahingehend interpretiert werden, daß das Jetzt immer auf den Gegenstand, wie er unmittelbar augenblickshaft gegenwärtig ist, bezogen ist. Insofern ist das Jetzt immer ein Anderes, punkthaft und ohne Verbindung mit dem nächsten von ihm verschiedenen Jetzt. Dies entspricht durchaus dem Driesch'schen Sinne des Jetzt in "Ich habe bewußt jetzt dieses A, jetzt dieses B". In diesem Verschiedensein des Jetzt bei Aristo-

1) 219a, Gohlke, S. 147

2) 219 b

3) 219 b, Gohlke, S. 148

4) 219 b, S. 149

teles kommt die punkthafte unstetige Weise des unmittelbaren Habens zum Ausdruck. Denn er sagt ja, daß durch den Gegenstand das Früher und Später der Bewegung erkannt wird. Dieser Gegenstand ist in den verschiedenen Jetzt gegenwärtig, ein anderer in bezug auf die Stelle, an der er erscheint, derselbe in dem, was er ist. Daß das Jetzt nur auf den Gegenstand geht, zeigt, daß es dem unmittelbaren Erleben entspringt. So wird derselbe Gegenstand an immer anderer Stelle fixiert. Das Gesamte der vom Gegenstand angenommenen Stellen, d. h. sein Anderssein in bezug auf diese, ist die Bewegung. Sie ist begrenzt von diesen Stellen; mithin ist die Zeit begrenzt von dem Jetzt. Als Grenzen werden sie von Aristoteles nicht zur stetigen Zeit gerechnet wie ja durch den Bezug Jetzt-Gegenstand zum Ausdruck gebracht ist, daß der Gegenstand nur als solcher im Jetzt unmittelbar gegenwärtig ist und nicht als ein in Bewegung begriffener.

Bemerkenswert ist eine andere Stelle in der Ausführung des Aristoteles über die Zeit; sie scheint mir ein Hinweis zu sein, daß Aristoteles die gesamte Zeitproblematik zumindest auch von der rein subjektiven Seite aus gesehen hat, was ihn eben dann zur Herausstellung der Aporie des Jetzt bewogen haben mag. "Man könnte sich streiten, ob auch Zeit sei, wenn es kein Bewußtsein und keine Seele gebe. Denn wo keiner zählen kann, kann auch nichts Abzählbares sein, folglich auch keine Zahl. Denn Zahl ist entweder das Gezählte oder das Abzählbare. Wenn aber seinem Wesen nach nicht andere zählen als die Seele und in ihr die Vernunft, dann kann unmöglich Zeit ohne Seele bestehen, höchstens insofern, als sie das im Augenblick Seiende bedeutet, wenn z. B. Bewegung ohne Seele sein kann, das Früher und Später zur Bewegung gehört und wenn Zeit bedeutet, sofern es abzählbar ist"¹⁾.

Soll im Anschluß an die Erörterung der Rolle, die der Begriff Werden in der systematischen Philosophie von Driesch spielt, die Problematik bei Aristoteles untersucht werden, dann müssen bei ihm neben den Begriffen Werden und Vergehen auch die Begriffe Veränderung, Bewegung und Wandlung betrachtet werden.

2. Werden und Veränderung

Aristoteles unterscheidet Werden von Veränderung. Zu Beginn des 1. Buches in "Über Werden und Vergehen" setzt er sich mit der Lehre der alten Denker

1) Gohlke, S. 159. Physik. IV, 14, 223 a

auseinander. Daß die einen von ihnen Werden und Veränderung als den gleichen Naturvorgang ansehen, die anderen aber als etwas Verschiedenes, hängt nach seiner Meinung davon ab, daß jene "... das All zu einer Einheit erklären und alles aus Einem entstanden sein lassen, .."¹⁾. Diese aber mehrere Grundstoffe ansetzen. "Wer also alles aus nur einem Stoff hervorgehen läßt, der muß Werden und Vergehen als Veränderung ansehen, weil das Gegebene immer nur ein und dasselbe bleibt und wir in einem solchen Falle von Veränderung reden"²⁾.

Am Gegebenen ist das eine durch das Denken zu erfassen, das andere ist das rein Stoffliche. Wenn in diesen zwei Bestandteilen des Gegebenen Wandlung eintritt, dann handelt es sich um Werden und Vergehen. Tritt dagegen die Wandlung nur in den Eigenschaften und Folgeerscheinungen auf, dann liegt hier Veränderung vor. Hier wird also das Werden und Vergehen auf die Substanzen beschränkt, und zwar auf die dritte Substanz; denn Werden liegt vor, wenn "dies Ganze in jenes Ganze übergeht"³⁾.

Der von Aristoteles in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff Wandlung (*μεταβολή*) ist hier deutlich der Oberbegriff zu Werden und Veränderung.

Zunächst spricht Aristoteles von einem Werden und Vergehen schlechthin. Beim Werden schlechthin entsteht etwas schlechthin aus dem Nichts. In seinem ersten Buch der Physik erklärt er, wie dies zu verstehen ist, daß etwas aus dem Nichts werde. Das Werden schlechthin kann nur ausgesagt werden vom Wesen allein (*οὐσία*). Als Grundsatz stellt er auf: "Immer liegt irgendetwas schon vor, woraus das entsteht, was da wird, z. B. Pflanzen und Tiere aus Samen"⁴⁾. Bei allen Werdevorgängen wird also etwas aus einem Gegebenen. Er gibt drei Grundlagen an, aus denen die Dinge ursprünglich entstehen. Das sind das Gegebene, worunter er z. B. den Menschen, das Gold, Stein bzw. den Stoff versteht, die Gestalt "z. B. die Ordnung oder die Bildung oder etwas, was in dieser Weise ausgesagt wird" und ferner gehören noch die Gegensätze hinzu, z. B. Gestaltlosigkeit, Unordnung, Unbildung.

Aus dem Nichtseienden entsteht also alles, insofern das Nichtsein eine Eigenschaft eines anderen Gegenstandes ist. Aus dem Nichtseienden bedeutet also,

1) "Über Werden und Vergehen", I, 1, 314 a, Gohlke, S. 23

2) a. a. O., I, 1, 314 b

3) a. a. O., I, 2, 317 a

4) Physikalische Vorlesungen, I, 7, 190 b, Übers. Gohlke

daß etwas aus Etwas wird, sofern es jenes noch nicht ist.

Daß ein Ding nicht völlig aus einem Nichtseienden entsteht, kommt auch noch an einer anderen Stelle zum Ausdruck: "Das, was von Anfang an jedem werden-den Ding zugrundeliegt, nenne ich seinen Stoff, also das, was in ihm erhalten bleibt und zwar nicht nur als Eigenschaft. Und wenn das Ding wieder vergeht, dann löst es sich in diesem Stoff zuletzt wieder auf, so daß er also schon vor der Auflösung diesen Zustand hat"¹⁾. Damit ist deutlich ausgedrückt, daß der Stoff als eine Grundlage dem Werden vorausliegt.

Eine weitere bemerkenswerte Tatsache ist, daß Aristoteles Werden auf Werden bezieht. Er sucht die Frage zu klären, warum sich das All nicht aufbraucht, wenn fortwährend etwas vergeht, also vom Wirklichen verschwindet und andererseits zur Entstehung der Einzeldinge nur ein begrenzter Vorrat zur Verfügung steht. Die Unendlichkeit dieses Vorrats weist er mit seiner Potenzlehre zurück, benützt sie aber dann nicht weiter zur Erklärung des Werdens, sondern er nimmt als einfache Erklärung an, daß das Vergehen des Einen das Werden des Anderen bedeutet und umgekehrt.

Daran nun knüpft Aristoteles eine Untersuchung über den Unterschied von Werden und Vergehen schlechthin, vom teilweisen Werden und Vergehen. Als Beispiel für dieses führt er den Lernenden an, der ja zu etwas werde, nämlich zu einem Wissenden, aber als Mensch nicht erst entstehe.

"Der Weg zum Nichtseienden schlechthin (Erde) ist Vergehen schlechthin. Der zum Sein an sich (Feuer) Werden schlechthin. Wodurch also die Grenzen gekennzeichnet sind, sei es Feuer und Erde oder sonst dgl., davon wird das eine als seiend gelten, das andere als nichtseiend"²⁾. Damit ist das Werden von Feuer ein Werden schlechthin, als Vergehen aber nur ein gewisses Vergehen eines bestimmten Etwas, nämlich von Erde. Eine andere Art der Unterscheidung richtet sich nach besonderen Merkmalen des Stoffes. Bedeuten die Merkmale etwas Bestimmtes, so steht der Stoff der Wesenhaftigkeit und damit dem Sein näher, bedeuten die Eigenschaften mehr ein Nichthaben, so steht der Stoff damit dem Nichtsein näher. Und aus dieser Stellung heraus kann nun wieder die Wandlung in diesen Stoff oder von ihm zu einem anderen näher gekennzeichnet werden. Als Beispiel mag hier nur angeführt werden, daß Aristoteles

1) Physikalische Vorlesungen, I, 9, 192 a,

2) "Über Werden und Vergehen", I, 3, 318 b

"warm" als Gestalt¹⁾ bezeichnet und "kalt" als "Absage". Daher würden sich Feuer und Erde in dieser Hinsicht unterscheiden und eine Werdebeziehung zwischen ihnen würde dann durch ihre unterscheidenden Eigenschaften gekennzeichnet. Damit kommt aber Aristoteles dem Begriff der Veränderung wieder bedenklich nahe; denn diese soll ja nur eine Wandlung in den Eigenschaften sein. Wenn sich aber ein Stoff durch Änderung seiner Eigenschaft in einen anderen verwandeln kann, dann muß doch etwas angenommen werden (nach Aristoteles), das diesem Werden als Unwandelbares zugrunde liegt. Das kann aber nur ein geheimnisvoller unerkennbarer Urstoff sein. Hier ist also ein Punkt, der daran hindert, die Frage des Werdens schlechthin und ihren Unterschied von der Veränderung völlig zu klären.

Die Wahrnehmbarkeit ist ein weiteres Kennzeichen für Aristoteles, um zu unterscheiden, ob Werden und Vergehen schlechthin vorliegt. Werden schlechthin ist z. B. das Entstehen von Erde aus Luft, diese ist dabei wiederum vergangen, aber nicht schlechthin. Somit ist das Werden schlechthin Vergen eines bestimmten Dinges. Diese Unterscheidung vom Werden schlechthin und vom besonderen Werden richtet sich bei Aristoteles nach den Aussageformen, d. h. nach dem mit ihnen gemeinten Seinsbestimmtheiten. Diese Aussageformen oder auch Kategorien meinen entweder ein Ding, eine Beschaffenheit oder Menge. Damit kommt der Begriff Werden bei Aristoteles in einen engen Zusammenhang mit den Kategorien.

Kurz sei nocheinmal auf den Begriff der Veränderung eingegangen. Veränderung liegt vor - wie schon erwähnt wurde - wenn sich eine Wandlung an den Eigenschaften abspielt. Dabei können diese Eigenschaften Gegensätze und deren Zwischenglieder sein. Aristoteles führt hierzu als Beispiel gesund und krank, rund und kantig an.

"Liegt nun Wandlung des Gegensatzes im Gebiet der Menge, so handelt es sich um Wachstum und Schwinden. Liegt sie auf dem Gebiet des Raumes, so liegt Ortsveränderung vor, liegt sie im Gebiet der Eigenschaft und Beschaffenheit, Veränderung, bleibt überhaupt nichts übrig, wovon das andere als Eigenschaft oder überhaupt als gültig angesehen werden kann, so handelt es sich um Werden und Vergehen"²⁾.

Aristoteles unterscheidet von Werden und Veränderung noch eine andere Art der Wandlung, nämlich das Wachsen. Als Unterschied stellt er heraus, daß das

1) Hier fällt also Eidos mit einer Eigenschaft zusammen.

2) "Über Werden und Vergehen", I, 4

Wachsen notwendig mit einem Ortswechsel verbunden ist im Gegensatz zu Werden und Veränderung. Die Bewegungsbahn ist freilich hier eine andere und er vergleicht sie dem Weiterschreiten, bei dem der Körper selbst in Ruhe bleibt, aber der Körper den Ort wechselt.

Aristoteles lehrt also, daß etwas wachse, Körper und Größe annehme nicht aus etwas, das nur der Anlage nach Körper und Größe besitze, in Wirklichkeit aber größe- und körperlos ist. Er lehnt dies mit der Begründung ab, weil es dann ein abtrennbares Leeres gebe, was unmöglich ist,¹⁾ und eine solche Entwicklung ja für das Werden kennzeichnend ist²⁾. Wachsen ist also nur Zunahme bereits vorhandener Größe und Schwund deren Abnahme.

Ferner ist es unmöglich, den Stoff beim Vorgang des Wachsens als etwas für sich Getrenntes zu betrachten, oder als in einem anderen Körper enthalten. Die Begründung ist hierfür die, daß ein abgetrennter Stoff keinen Raum einnehmen oder eine leere Stelle sein kann und ebenso kein wahrnehmbarer Körper. Aus dieser Unmöglichkeit trifft Aristoteles nun eine interessante Feststellung über den Stoff. Er ist also nicht abtrennbar - gemeint ist vom Körper - sondern "zahlenmäßig als ein- und dasselbe nur begrifflich verschieden. Man darf aber gewiß auch nicht Punkte und Gerade als Stoff des Körpers ansehen und zwar aus denselben Gründen. Nein, jenes ist der Stoff, das vor diesem begrenzt wird, und der kann nie ohne Eigenschaft und Gestaltung sein"³⁾.

Das ist um so bemerkenswerter, als beim Werden schlechthin die Wandlung aus dem einen Stoff (Erde) in den anderen Stoff (Luft) der eine dem Nicht-seienden zugeordnet wurde. Aristoteles mag in diesem Zusammenhang die Unmöglichkeit des Werdens aus dem Nichts⁴⁾ gespürt haben; denn im Anschluß an die oben zitierte Stelle fährt er fort: "Es entsteht also schlechthin ein Ding aus einem anderen, wie in anderen Untersuchungen festgelegt ist und zwar immer unter Einwirkung eines Wirklichen, sei es derselben Art oder Gattung, z. B. Feuer, unter der Einwirkung von Feuer, ein Mensch unter der Einwirkung eines Menschen, d. h. eines Wirklichen".

Dann kommt der von Driesch als Satz der Erhaltung des Mannigfaltigkeitsgrades genannte Grundsatz alles Werdens andeutungsweise zum Ausdruck.

1) Dies zeigte er in "Physik" IV, 8

2) Wie es allerdings hier möglich sein soll, ist nicht gezeigt.

3) "Über Werden und Vergehen", I, 5, 320 b

4) "Das Werden erfolgt aus dem, was nicht ist", ebd., I, 3, 319 a

Es sind im wesentlichen drei Merkmale, die das Wachsen kennzeichnen. Erstens wird jeder beliebige Teil der Größe in zunehmendem Maße größer, zweitens geschieht dies dadurch, daß etwas hinzukommt, und drittens bleibt das, was wächst, erhalten. Als Modellfall der Lehre des Aristoteles vom Wachsen ist das Wachsen der Hand anzusehen. Die Hand wächst proportional, nicht durch Anfügen von neuem Stoff an einer beliebigen Stelle. Aristoteles unterscheidet bei Fleisch einmal die Bezeichnung für den Stoff, als solches wächst es durch bloße Anfügung von neuem Stoff, zum anderen die Bezeichnung für die Gestalt. In diesem Sinne wächst das Fleisch ebenso proportional wie die Hand.

In Zusammenhang mit Werden und Vergehen muß noch auf das Wirken und Leiden eingegangen werden. Nach Aristoteles kann nichts vollständig Verschiedenes aufeinander wirken, sondern nur solches, das irgendwie einen Gegensatz aufweist. Wirkendes und Leidendes müssen der Gattung nach ähnlich sein, der Art dagegen nach unähnlich und entgegengesetzt. Nur Gegensätze, die zur selben Gattung gehören, wirken aufeinander ein. Werden und Vergehen beruht auf den Gegensätzen und mithin auf Wirken und Leiden. Das Wirkende gleicht sich das Leidende an, weil Wirken und Leiden Gegensätze sind und das Werden zum Gegensatz hin verläuft. Als Beispiel führt Aristoteles dazu an, daß das Feuer wärmt, das Leidende muß sich in das Wirkende wandeln.

Hier deutet sich bei Aristoteles ein wichtiger Satz an, nämlich der Satz von der Wechselwirkung. Ganz deutlich wird dies, wenn Aristoteles einen Gedanken aus seiner Bewegungslehre auf das Wirken und Leiden anwendet. Er unterscheidet bei den Ursachen der Bewegung eine erste und eine letzte, die vor dem Bewegten und der Entstehung liegt. Ganz ähnlich sagt er, liegt es beim Wirken und gebraucht das Beispiel vom Arzt, der gesund mache, ebenso, wie dies auch die Arznei tut. Dabei kann das erste Bewegende bei der Bewegung unbewegt bleiben, entsprechend kann beim Bewirken die erste Ursache ohne Erleiden sein, während die letzte immer eine Rückwirkung erfährt. Kriterium für diese Rückwirkung ist, ob die Ursache denselben Stoff hat oder nicht. Hat sie diesen nicht, so gibt es auch keine Rückwirkung, wie z. B. bei der Heilkunst. Alle Ursachen also, deren Gestalten nicht verstofflicht sind, erfahren bei ihrer Wirkung auf den Stoff keine Rückwirkung.

Hierin stimmt Aristoteles nicht nur mit dem Satz der Wechselwirkung mit Driesch überein, sondern auch sein Begriff der Veränderung ist derselbe. Setzt er doch diese als eine Wandlung in der Eigenschaft, wobei das Gegebene, der Stoff, unveränderlich beharrt. Der Stoff ist aber immer schon gestaltet. Mithin kann gesagt werden, daß bei Aristoteles das Ding dasjenige ist, was bei der Ver-

änderung beharrt und seine Eigenschaften der Wandlung unterworfen sind.

Eine andere Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Driesch ist hinsichtlich von Wirken und Leiden bemerkenswert. Aristoteles spricht davon, daß die Eigenschaft "weich" schon ein Leiden bedeutet, daß es Nachgiebigkeit anzeigt¹⁾. Ebenso spricht Driesch davon, daß viele der reinen Eigenschaften (Farben, Temperatur usw.) eines Dinges aus seinen leidenden Beziehungen zu anderen Dingen entspringen und andere wiederum ein Verändernkönnen anderer Dinge andeuten²⁾.

Zusammenfassend möchte ich noch einmal auf das Werden und seine Grundlagen bei Aristoteles zu sprechen kommen. Wie schon im ersten Buch, so scheint er auch im zweiten Buch über "Werden und Vergehen" davon abzukommen, daß Werden aus Nichts geschieht. Denn im 9. Kapitel des 2. Buches untersucht er nochmals die Grundlagen und deren Zahl für das Werden der Dinge. Er nennt deren zwei, nämlich Stoff und Gestalt und spricht immer von einer dritten, "die alle ahnen, aber keiner ausspricht"³⁾. Er spricht sie allerdings selbst nicht deutlich aus, sondern spricht von einer Kraft. Deutlich bringt dies das Beispiel vom Arzt zum Ausdruck, wo er es Platon gegenüber ablehnt, nur die Idee als Ursache für das Werden anzusehen. Denn man beobachtet daneben auch manchmal eine andere Ursache, wenn z. B. die Gesundheit vom Arzt und Wissen vom Kundigen gewirkt werde, obwohl es eine Idee der Gesundheit und des Wissens gibt. Ganz deutlich kommt hierauf der Hinweis auf andere Vorgänge, die eine Kraft erfordern. Ferner läge es im Wesen des Stoffes, nur zu leiden, und sich bewegen zu lassen, während die Bewegung einer anderen Kraft zufällt, da man doch das als das Wirkende ansehen müsse, das die Bewegung einleitet. Das gilt sowohl vom Gebiet der Natur wie von der Kunst. Die Kraft (*δύναμις*) ist hier aber nicht bloße Anlage, sondern tatsächlich wirkende Kraft. Gohlke meint hier, daß mit diesem dritten Prinzip die Entelechie gemeint sei⁴⁾.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die Untersuchung über Werden in der Metaphysik von Aristoteles eingehen⁵⁾. "Das, was wird, wird teils von

1) "Über Werden und Vergehen", I, 8, 326 a

2) Driesch, Ordnungslehre, S. 291

3) "Über Werden und Vergehen", II, 9, 335 b

4) ebd., S. 286

5) Hierzu benutze ich "Aristoteles Hauptwerke" von W. Nestle, S. 118

Natur, teils durch Kunst, teils von selbst. Und zwar wird es alles durch etwas und aus etwas und zu etwas. Zu etwas verstehe ich im Sinne jeder Kategorie: Substanz, Quantität, Qualität, Ort". Das, aus dem etwas wird, ist die Materie; das, wodurch etwas wird, ist irgendetwas in der Natur (*physis*) Liegendes; das, wozu es wird, ein Mensch, eine Pflanze, was allgemein als Substanz bezeichnet wird. Es ist das Einzelwesen von Aristoteles auch *οὐσία ἡ πρώτη* genannt worden, also erste Substanz, demgegenüber dann die Form, Natur zweite Substanz bezeichnet wird. In der Natur vollzieht sich also das Werden so, daß auf die Materie die Naturform (*οὐσία*) als Organisationsgrund wirkt, so daß das, was dadurch wird, eine gewisse Natur, Form, Gestalt (*εἶδος*) hat. Diese Form ist zugleich das begriffliche Wesen des entstandenen Dinges.

Künstlich aber entsteht alles das, dessen Form zuerst in der Seele vorhanden ist. Hier wird deutlich, daß das dritte Prinzip außer Form und Materie der Kunsttrieb sein muß als eine Kraft. Hierbei wendet Aristoteles wieder das Beispiel an vom Arzt, in dem sich zuerst Gedanken in einem Prozeß abspielen bis zu einem letzten Glied, das dann eine Bewegung bewirkt, die die Gesundheit herbeiführt. Aristoteles nennt nun von den Arten des Werdens und der Bewegung die eine Denken, die andere Bewirken. Das Denken geht vom Prinzip und von der Form aus, das Bewirken vom letzten Ergebnis des Denkens.

Das, was eintreten soll und die Gesundheit bewirken, ist der Möglichkeit nach vorhanden und diese zu verwirklichen, steht in der Macht des Arztes. Ausgangspunkt ist die Form in der Seele. Hier wird deutlich, daß das dritte Prinzip, die Kraft, als die Entelechie angesehen werden darf. Entelechie heißt, das In-sich-haben des Zieles, und zwar hier gleichgesetzt mit *ἐντελέχεια*. Auf die Natur angewandt wäre neben der Naturform und der Materie das dritte Prinzip auch die Entelechie, verstanden als das Streben der Natur auf ihr Telos, das geformte Einzelwesen. Dessen Aktualität oder Vollendetsein wird von Aristoteles ohne ersichtlichen Unterschied oft mit Entelechie und Energeia bezeichnet.

Es wird also nichts, wenn nicht etwas schon vorhanden ist, und dies ist die Materie und das begriffliche Wesen. Das kann als Grundsatz des Werdens bei Aristoteles angesehen werden. Ihm entspricht bei Driesch der Satz von der Erhaltung des Mannigfaltigkeitsgrades.

Weiter hebt Aristoteles hervor, daß die Form oder Substanz (zweite) und auch die Materie oder das Substrat, nicht dem Werden unterliegen, wenn ein Einzel Ding entsteht. Es entsteht nur die nach der Form genannte Verbindung von beiden, das Ganze, das *σύνολον* oder dritte Substanz. Damit entsteht also alles

aus Gleichnamigem, wie z. B. der Samen, der die Form der Möglichkeit nach in sich trägt - Möglichkeit hier aktiv verstanden als das Organisationsprinzip, die Physis, die diese Möglichkeit (Dynamis) zum aktuellen Sein (Energeia) aktualisiert - und das Wesen, von dem der Samen stammt, ist mit dem erzeugten gleichnamig.

Wie von der Form oder Substanz gilt, daß sie nicht entsteht, so gilt dies auch von den übrigen Kategorien wie Qualität und Quantität. Es entsteht nicht die Eigenschaft und Größe, sondern z. B. Holz von bestimmter Eigenschaft und Größe.

Wesentlich ist, das sei nochmals herausgehoben, daß eine Substanz aktuell vorhanden sein muß, d. h. durch Entelechie (*ἐντελεχεία*) ihren Zweck in sich selbst habend, damit z. B. ein lebendes Wesen entsteht. Damit ist die Entstehung aus dem Nichts von Aristoteles ganz klar aufgegeben.

3. Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch

Driesch faßt Entelechie als unräumlichen, naturwirklichen Werdebestimmer, Naturfaktor, der beim ganzheitlichen Werden nach dem Grundsatz des Werdens als Werdegrund angenommen werden muß. Er spielt also bei ihm die Rolle, die bei Aristoteles die Physis, die Natur als Werdegrund spielt.

Ich möchte zunächst versuchen, eine Darstellung der aristotelischen Entelechie zu geben, und daran anknüpfend, die Sinngebung der Entelechie bei Driesch vielleicht verständlich zu machen; denn Driesch interpretiert selbst den Entelechiebegriff bei Aristoteles wie folgt: "Der Entelechiebegriff ist doppeldeutig. Entelechie ist einmal die Vollendung, das 'Fertigsein des geformten Stoffes', also das vollendete Produkt. Zum anderen ist sie die dynamisch wirkende Form, die dieses Produkt hervorbringt. In diesem Sinne ist sie Energie (*ἐνέργεια*), die Form (*εἶδος*) als formende im Sinne von Kraft. Dafür gebraucht Driesch in seiner Ausdrucksweise Naturfaktor, Naturagens, Werdebestimmer¹⁾.

Ähnlich, aber doch in einem wesentlichen Punkt von der Deutung Drieschs unterschieden, faßt Conrad-Martius den Entelechiebegriff im Zusammenhang mit Bewegung²⁾: Die Bewegung ist nach Aristoteles: "die Verwirklichung (*ἐντελεχεία*) des der Möglichkeit nach Seienden, sofern es ein solches ist". Verwirklichung hat hier doppelten Sinn; einmal Verwirklichtsein, zum anderen Mal Verwirklichtwerden, d. h. in der Verwirklichung stehend. Nach

1) Handbuch der Philosophie, Abt. 2, Beitrag B "Metaphysik der Natur" von Driesch, S. 15

2) "Die Zeit", S. 65 von Conrad-Martius

ihrer Ansicht verbindet Aristoteles mit diesem zweiten Sinn von Verwirklichung die Entelechia. Das stellt aber zu Driesch insofern eine unterschiedliche Interpretation dar, als hier durch Conrad-Martius nur ein Kennzeichen gemeint ist, das einem Glied in dem Werde- bzw. Bewegungsprozeß anhaftet, nämlich das in der Verwirklichungstehen, d.h. hinweisend auf das Endziel. Dieses Glied aber selbst ist aktuell, ist Energeia und Entelechia eben nur insofern, als es noch nicht das Vollendetsein als Merkmal an sich trägt, sondern nur "hin ist" auf das Endganze, nur von da aus verständlich, also prospektive Tendenz zeigt. Dasselbe meint Dempf¹⁾, wenn er sagt, "so ist klar, daß die Entelechie, der Lebensplanbesitz oder die perfectio das Selbstvollendungsstreben nach der prospektiven Tendenz der Natur auf ihr Telos, auf ihre perfectio hin nichts anderes als eine Beschreibung unseres lebensplanmäßigen Verständnisses der Naturen ist, als der teleologischen, organischen oder lebensplangesetzlichen Betrachtung". Das ist die Lehre von Aristoteles mit den Worten der modernen theoretischen Biologie ausgedrückt.

Driesch meint dagegen mit Entelechie nicht dieses prospektive Zeichen am Glied der Verwirklichungsreihe, sondern den Werdegrund selbst. Er dürfte aber damit die Entelechie, wie ja aus seiner Interpretation hervorgeht, bei Aristoteles mißverstanden haben und eigentlich dessen Physis gemeint haben.

Ich möchte nun noch Aristoteles selbst in diesem Zusammenhang zitieren, weil - wie schon kurz zum Ausdruck kam - damit auch sein Bewegungsbegriff erhellt wird. Das Sein des Einzeldings faßt er nicht statisch, sondern dynamisch, indem er es auflöst in ein Spannungsverhältnis von Potentialität²⁾ und Aktualität (Entelechie). Potentialität und Aktualität (Energie) bestimmen die Bewegung, reichen aber über sie hinaus³⁾. Aristoteles gebraucht hier Entelechie und Energie ohne ersichtlichen Unterschied. Potentialität ist nach ihm ein Prinzip, das Veränderung bewirken kann, entweder in einem anderen (aktive) oder in einem Wirkenden selbst (passive). Mit Wirken und Leiden in Beziehung gebracht heißt etwas potentiell insofern es die Möglichkeit hat, selbst etwas zu erleiden oder anderes etwas leiden zu lassen.

Aufschlußreich ist folgende Ausführung von Aristoteles⁴⁾: "Das Wort Energie, das Verwirklichung im Sinne der Lebensvollendung (Entelechie) bedeutet, ist

1) Dempf: "Theoretische Anthropologie", S. 81

2) Es gibt bei Aristoteles eine passive und aktive Potentialität.

3) Nestle "Aristoteles' Hauptwerke", S. 133, vgl. Anm. d. Vers.

4) ebd., S. 136

von seiner hauptsächlichlichen Anwendung auf die Arten der Bewegung auf das übrige übertragen worden; denn Energie scheint in erster Linie Bewegung zu sein. Deshalb schreibt man auch Dingen, die nicht wirklich sind, keine Bewegung zu, sondern gibt ihnen andere Prädikate ... "

Hier wird deutlich, warum Aristoteles Energie und Entelechie ohne Unterschied gebrauchen konnte. Energie ist die Aktualität, durch Bewegung wurde die Dynamis, die Potentialität aktualisiert. Im Sinne der Wesensvollendung hat diese Aktualität (Energie) die Bewegung hin auf das Ziel, ist Entelechie. Deshalb auch kommt nicht-wirklichseienden Dingen, also potentiellen Dingen, die noch nicht existieren, auch keine Bewegung zu.

Diese Gleichsetzung von Aktualität und Bewegung kommt auch noch in folgendem zum Ausdruck: "Aktualität bedeutet das eine Mal die Bewegung im Verhältnis zum bloßen Vermögen dazu, das andere Mal das wirklich-gestaltete im Verhältnis zur irgend einem Stoff"¹⁾. Die Bewegung ist aber immer eine gerichtete und insofern ist hier Aktualität, Energie gleich Entelechie.

4. Der Begriff der Bewegung bei Aristoteles

Im Zusammenhang mit den Begriffen Aktualität und Entelechie ist schon einiges über die Bewegung gesagt worden. Aufschlußreich ist für diesen Begriff bei Aristoteles, was er über sie im Zusammenhang mit der Handlung sagt. Er unterscheidet hier Handlungen, die zu einem Abschluß kommen und daher nicht Selbstzweck sind, sondern nur Mittel zum Zweck, von solchen, die ihren Zweck in sich haben. Als Beispiel führt er die Entfettungskur an, die zum Zweck die Magerkeit hat. Eine solche Handlung ist für Aristoteles keine echte. Von einer echten Handlung nun sagt er, daß sie Bewegung sei, die ihren Zweck in sich selbst trägt. Das Beispiel hierfür wiederum ist ein Mensch, der sieht, wie er immer schon gesehen hat, der denkt, wie er bisher immer gedacht hat. Demgegenüber ist das Lernen und Genesen eine Bewegung, die den Zweck nicht in sich hat und daher zum Abschluß kommt. Von einer solchen zum Abschluß kommenden Bewegung läßt sich nun sagen, daß sie den Charakter des Unvollendeten und damit der Unvollkommenheit an sich hat. Von diesen Vorgängen, die Mittel zum Zweck sind, scheidet er solche Vorgänge, die Selbstzweck sind. Er nennt sie nun im Gegensatz zu den vorigen nicht Bewegung, sondern jetzt mit einem neuen Ausdruck, mit Aktualität. Diese Unterscheidung zwi-

1) ebd., S. 139

schen Bewegung und Aktualität mit Bezug auf das Tätigsein ist aber kein Widerspruch zur früheren Gleichsetzung¹⁾, wo Energie in erster Linie Bewegung war, weshalb nicht wirklichen Dingen auch keine Bewegung zugeschrieben wurde. Hier nun entspringt diese Bewegung ja schon einem aktuellen Sein, nämlich dem handelnden Menschen, der insofern er handelt, in Bewegung ist. Der Unterschied besteht hier also nur hinsichtlich des Zieles dieser Handlung. Eine Handlung (Bewegung), die den Zweck nicht in sich hat, ist unvollendet, solange er nicht verwirklicht ist und ist er es, so ist die Handlung abgeschlossen. Hat eine Handlung (Bewegung) aber ihren Zweck in sich selbst, so kann ihr nicht dieser Charakter der Unvollkommenheit eignen und sie kann auch darum nicht einmal aufhören. Sie gehört darum schlechthin zur Aktualität. Nach Aristoteles hat etwas dann das potentielle Sein, wenn es durch sein eigenes inneres Prinzip die Fähigkeit hat, sich zu aktualisieren. Demzufolge hat z. B. der Samen noch nicht das vollständige potentielle Sein des Menschen, denn er benötigt noch dazu ein anderes Wesen, das ihn aufnimmt.

Potentiell Sein ist bei Aristoteles ganz allgemein das Prinzip jeder Bewegung und auch des Beharrungszustandes. Bewegung umfaßt hier auch die Veränderung, die durch die Potentialität in einem anderen oder in dem sich ändernden Etwas hervorgerufen wird. Damit ist die Bewegung hier der Oberbegriff und Veränderung eine Art der Bewegung.

Beim Werden jedes Wesens ist dessen natürliche Anlage das potentielle Sein und als solches Prinzip der Bewegung. Daraus muß aber doch gefolgert werden, daß auch das Werden des Wesens unter den Begriff der Bewegung fällt. Denn, damit das Wesen entstehen kann, muß es potentielles Sein besitzen und dieses wird in der Bewegung aktualisiert.

Bewegung wäre demnach bei Aristoteles als Oberbegriff für Werden und Veränderung anzusehen und dem Begriff des folgeverknüpften Werdens bei Driesch gleichzusetzen.

Aristoteles beweist ferner ausführlich, daß das aktuelle Sein dem potentiellen dem Begriff nach früher ist; denn das potentielle Sein ist deswegen potentiell, weil es tatsächlich die Möglichkeit hat, aktuell zu werden, als zum Beispiel der Baumeister die Möglichkeit hat zu bauen. Ferner ist das aktuelle Sein früher der Zeit nach als das potentielle und nicht nur der Form nach. Denn immer entsteht aus dem potentiellen das aktuelle Sein durch die Wirkung eines aktuell

1) ebd., S. 124

existierenden Wesens. Dieses ist es also, von dem die Bewegung ausgeht. Was aber die Bewegung verursacht, muß existieren, d. h. aktuell sein.

Auch /er Substanz nach ist das aktuelle Sein früher als das potentielle; denn das, was der Entstehung nach das spätere ist, ist der Form und der Substanz nach das frühere; z. B. ist der Mann früher als das Kind. Es vollzieht sich fern- al'es, was wird, auf einen Zweck hin, und dieser Zweck ist das aktuelle Sein "... denn das Werk ist der Zweck und das Werk ist aktuelles Sein (d. h. Wirklichkeit). Deshalb ist auch das Wort Wirklichkeit (Energie) von Werk (Ergon) abgeleitet, und das Ziel des Vorganges ist die Entelechie (d. h. die Vollendung des Seins nach seinem Zweck)... "1).

Hier wird Entelechie im Sinne von Vollendetsein und nicht dynamisch von Vollendetwerden gebraucht. Damit ist gezeigt, daß die eine Deutung des Entelechiebegriffes von Driesch bzw. seine Doppeldeutigkeit berechtigt ist, und nur seine zweite Deutung als Werdebestimmer nicht zutrifft. Durch diese kurze Darstellung der aristotelischen Begründung, daß aktuelles Sein in jeder Hinsicht früher ist als das potentielle und jedes andere Prinzip der Veränderung, wollte ich nur zeigen, daß Aristoteles im Grunde genau nach dem Driesch'schen Satz von der Erhaltung des Mannigfaltigkeitsgrades im Werden, vom eindeutigen Mitsetzungsverhältnis von Werdegrund und Werdefolge vorgeht und daraus die Beziehung von aktuellem und potentiell'em Sein ableitet.

Aus der bisherigen Darstellung des Bewegungsbegriffes in der Lehre von Aristoteles erhellt, daß er die Bewegung nicht mechanisch faßt, und diese "vitale" Fassung der Bewegung ist bei ihm nicht nur auf den Bereich des Biologischen beschränkt, sondern er kennt keinen Unterschied zwischen dem Mechanischen und dem Vitalen. Denn die Lehre von den sich aktualisierenden Formen hindert ihn, eine echte Mechanik aufzustellen. Die Bewegungslehre von Driesch ist rein mechanisch, weil Bewegung für ihn nichts anderes als stetige Ortsänderung in der stetigen Zeit ist und nach den logischen Sätzen und dem Ursatz des Werdens rein logisch gefaßt wird. Aristoteles kennt auch eine Ortsbewegung neben der Bewegung in der Beschaffenheit, die Veränderung ist, und eine Bewegung in der Menge, womit er das Wachsen meint.

Auf die Ortsbewegung bei Aristoteles sei im folgenden noch kurz eingegangen. Er sagt im 10. Kapitel des 2. Buches seiner Schrift über "Werden und Vergehen": "Es ist auch schon von der Ortsbewegung nachgewiesen, daß sie ewig ist (Physik VI, Ende); daher muß, wenn es diese gibt, auch das Werden ewig

1) Nestle, "Aristoteles' Hauptwerke", S. 143

währen, die Bewegung nämlich wird das Werden deswegen nicht abreißen lassen, weil es die zeugenden Kräfte bringt und fortnimmt". Für Aristoteles ist also die Ortsveränderung die ursprünglichste Wandlung und nicht das Werden. Aus einer Bewegung kann nun nicht beides folgen: Werden und Vergehen. Es müssen also zwei stetige Bewegungen und zwar Kreisbewegungen sein, die von ihm dem Tierkreis zugeschrieben werden. Die Stetigkeit gründet in der Kreisbewegung des ganzen Himmels. Alles andere, was sich nach Kräften und Eigenschaften wandelt, ahmt diese Kreisbewegung nach; so z. B. wenn aus Wasser Luft, aus Luft Feuer und aus Feuer wieder Wasser wird. Da diesen einfachen Körpern wesentliche Bewegungen zukommen, so z. B. dem Feuer die Bewegung nach oben, der Erde die Bewegung nach unten, so folgt daraus, daß Aristoteles auch die Stetigkeit dieser geradlinigen Bewegungen auf die ewige stetige Kreisbewegung zurückführt. Diese Urkörper sind ständig in Bewegung zu dem ihnen von Natur aus zukommenden Ort, ohne ihn je zu erreichen. Diese Bewegung kommt ihnen deshalb naturgemäß zu. Sie haben den Ursprung der Bewegung in sich, sie bewegen sich aus sich selbst im Gegensatz zu den künstlichen Dingen, die nebenbei bewegt werden, d. h. die in gewissen Teilen und Eigenschaften bewegen oder bewegt werden. Die Tiere sind bei Aristoteles hinsichtlich der Bewegung mit den vier Urkörpern auf eine Stufe gestellt. Er zeigt sich hierin wieder als "Panvitalist"¹⁾. Die Grundvoraussetzung von Aristoteles ist die, daß die Natur der Ursprung der Bewegung ist.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf folgendes Merkmal der Bewegungslehre bei Aristoteles hinweisen. Neben der Bewegung aus sich selbst, durch die ein Wesen aus der Ruhe in die Bewegung tritt, kann bei nicht natürlichen Wesen auch ein äußerer Anstoß aus der Ruhe Bewegung werden. Aristoteles nimmt ferner auch eine Ursache für die Ruhe an. Dieser muß eine Veränderung vorangegangen sein; denn sie ist Entzug der Bewegung. Das verwendet Aristoteles zum Beweis gegen die Behauptung, daß alles Bewegliche geworden ist. Diese Bemerkung über die Ruhe ist deswegen interessant, weil sie mit der Lehre Driesch's von der Mechanik übereinstimmt und so etwas wie den "Satz des Geschehens"²⁾ impliziert.

Für alle Wesen wird ihr Leben und ihre Zeit bei Aristoteles durch eine Kreisbewegung gemessen, je nach dem, durch einen kleineren oder größeren Umlauf.

1) Driesch: "Metaphysik der Natur". Er bezeichnet Aristoteles als Panvitalisten oder Allvitalisten.

2) Driesch, O. L., S. 256

Sehr bemerkenswert ist, was Aristoteles über die Notwendigkeit eines Geschehens sagt. Auf Grund der stetigen Kreisbewegung gibt es stetiges Werden oder Vergehen. Wenn nun etwas notwendig ist, dann ist es unmöglich, daß es auch nicht sein könne, wenn etwas nicht notwendig ist, dann kann es sein aber auch nicht sein. Für das Werden eines solchen Wesens gilt nun dasselbe. Es kann ^{werden}, aber auch nicht, denn die Potentialität hat zugleich auch die Möglichkeit, zum Gegensatz. Wo nun beim Werden das Spätere notwendig ist, muß immer, wenn das Frühere eingetreten ist, auch das Spätere folgen. Bei begrenzten Vorgängen läßt sich nach Aristoteles nicht von Notwendigkeit sprechen, weil damit auch das "Immer" verbunden ist, durch begrenzte Vorgänge aber nur Wesen entstehen, die nicht immer sind. Werden also, das sich notwendig vollzieht, muß sich immer vollziehen; denn was notwendig ist, kann niemals nicht sein, muß also ewig sein und wenn es ewig ist, dann auch notwendig. Dasselbe gilt vom Werden. "Wenn also für irgendetwas das Werden schlechthin notwendig ist, dann muß es in einem Kreislauf sich wiederholen"¹⁾. Eine notwendige Entwicklung ist also bei Aristoteles nur eine periodische.

Es kann im Rahmen dieser Arbeit kein vollständiges Bild der Bewegungslehre des Aristoteles geboten werden. Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, daß Aristoteles unter dem Begriff der Bewegung die Veränderung und das Werden faßt. Insofern fallen bei ihm Wandlung und Bewegung in eins zusammen. Der Begriff Bewegung spielt also bei ihm eine ganz ähnliche universelle Rolle wie bei Driesch der Begriff Werden.

Zum Schluß sei noch kurz auf die ewige Bewegung, die himmlische Kreisbewegung, eingegangen. Was Aristoteles im 8. Band seiner Physik nachweisen will, ist, daß es eine einzige stetige, ewige Bewegung geben muß. Sie muß als Erklärungsgrundlage, als ontologische Fundierungsgrundlage aller unstetigen endlichen Bewegungen, Veränderungen und Prozesse angenommen werden, aus denen sich das gesamte Geschehen des Weltinnern zusammensetzt. Aus diesem Problemansatz zeigt sich ganz deutlich, daß die Bewegung hier in keiner Weise empirisch-naturhaft gedacht ist, sondern Aristoteles faßt sie ontologisch tiefer als entelechial und wesenhaft, also in seinem Sinne naturhaft als "von der Physis bedingt".

Eine solche ewige Kreisbewegung ist der periodische Umschwung des äußersten Himmels um den ruhigen Mittelpunkt, die Erde. Zunächst weist Aristoteles

1) Aristoteles "Über Werden und Vergehen", 338 a

Übers. Gohlke, S. 270

nach, daß es eine Unmöglichkeit darstellt, eine erste Bewegung anzunehmen, denn jede Bewegung setzt einmal etwas voraus, das fähig ist, sie hervorzubringen, zum anderen aber einen Träger, ein Hypokeimenon, das fähig ist, sie zu erleiden. Diese beiden Voraussetzungen der Bewegung müssen aber selbst entstanden sein, und so muß es also schon vor der ersten Bewegung eine Entstehung, also wiederum eine Bewegung gegeben haben.

Andererseits aber kann es keinen regressus ad infinitum geben, wie Aristoteles folgendermaßen begründet: "Denn es kann ja nicht ins Unendliche gehen, daß ein Bewegter immer wieder von einem anderen bewegt wird, weil es in einer unendlichen Kette kein erstes Glied gibt"¹⁾.

Daß diese beiden Sätze zusammen unmöglich sind, bedeutet für Aristoteles, daß es in der Welt nur eine unstetige Reihe von Bewegungen, die wiederum selbst unstetig sind, geben kann. Deshalb muß für dieses Geschehen als Grund eine stetige, d. h. nirgendwo anfangende und abbrechende Bewegung gesucht werden. Für diese allem zugrunde liegende Bewegung darf es keinen Anfang und kein Ende geben, weil sie ja Bewegungen begründen soll, die alle einen Anfang und ein Ende haben. Alle Bewegungen, Veränderungen vollziehen sich ja zwischen Gegensätzen, in deren einem sie beginnen, in deren anderem sie enden, so vom Nichtsein zum Sein, von der Wärme zur Kälte, von der Krankheit zur Gesundheit. In dem, was geworden ist, findet die durch die Natur (Physis) begründete Bewegung ihren Abschluß.

Alles Entstehen und alle Veränderung führt Aristoteles auf Ortsbewegung zurück. Diese ist das erste an Ursächlichkeit, der Zeit und dem Begriffe nach eine solche Ortsbewegung, die stetige Kreisbewegung der Weltperipherie begründet das gesamte Weltgeschehen.

Aristoteles weist nach, daß alle innerweltlichen Ortsbewegungen, ebenso wie die Veränderungen unstetig sind, weil sie einen Anfang und ein Ende haben. Damit gibt es für ihn keine sich unendlich erstreckende Welt, in der sich eine unendliche Bewegung erstrecken könnte; denn "eine unendliche Gerade zu durchlaufen, ist unmöglich"²⁾. Auch eine Umkehrbewegung auf einer begrenzten Strecke ist für ihn zusammengesetzt und bedeutet eigentlich zwei Bewegungen. An den Enden der Strecke sind die Bewegungen jeweils durch Ruhe unterbrochen, und somit ist bei unendlicher Umkehr doch keine Stetigkeit erreicht.

1) Physik, VIII, 5, 256 a

2) Physik, VIII, 9, 265 a

Eine ununterbrochene Bewegung würde nur stattfinden, wenn sie zugleich von A nach B und von B nach A verlaufen könnte. Die Hinbewegung würde dann zugleich die Rückbewegung sein. Dies ist bei jeder Kreisbewegung verwirklicht. Das Sein und Wesen der Elemente macht es aber aus, sich geradlinig zur Weltperipherie oder zum Weltzentrum hin zu bewegen. Sie können also diese Kreisbewegung nicht verwirklichen.

Bei Aristoteles handelt es sich dabei aber nicht um eine formale geometrische Bewegung, sondern sie ist aktuell sich vollziehende, zum Wesen einer Substanz gehörende Kinesis. Diese Substanz ist hier bei ihm der Äther. Er ist das die Welt Umkreisende. Durch dieses Umkreisen des Ätherhimmels oder Fixsternhimmels wird erst der Weltraum begründet. Die beobachtbare Regelmäßigkeit der Himmelsumschwünge ist für Aristoteles ein Erfahrungsbeweis seiner Theorie. Er hat also in der ewigen Kreisbewegung eine über die einzelnen Naturen hinausgehende sie umgreifende und letztlich begründende Kausalgrundlage der Welt geschaffen. Sie ist zu vergleichen mit der Driesch's überpersönlichen Ganzheit schaffenden "Entelechie".

Literaturangabe

- H. Driesch: "Leib und Seele" 1916
"Grundprobleme der Psychologie" 1926
"Metaphysik der Natur"
"Handbuch der Philosophie" Ab. II, Beitrag B
"Ordnungslehre" 1. u. 2. Auflage
"Wirklichkeitslehre" 2. Auflage
"Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis" 1942
- W. Nestle: "Aristoteles Hauptwerke"
- P. Gohlke: "Aristoteles Physikalische Vorlesungen" 1956
Aristoteles "Über den Himmel, vom Werden und Vergehen" 1958
- H. Conrad-Martius: "Die Zeit" 1. Auflage 1954
- Alois Dempf: "Theoretische Anthropologie" 1950
- H. Weyl: "Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft"
2. unveränderte Auflage

L e b e n s l a u f

Am 6. Juni 1934 wurde ich, Herbert Johann Teufel, als Sohn des Steuerinspektors Hans Teufel und seiner Ehefrau Maria, geb. Posch, in Traunstein geboren. In Mühldorf durchlief ich von 1941 bis 1953 die Volksschule und die höhere Schule.

Ab 1953 studierte ich in München an der Ludwig-Maximilians-Universität zunächst Mathematik und Physik. Dieses Studium schloß ich 1957/58 mit der ersten und zweiten Lehramtsprüfung für Mittelschulen ab. Mein Philosophiestudium begann ich 1956.

Maßgeblich beeinflußt und gefördert wurde ich hier von Professor Dr. D e m p f, von dem ich auch das Thema für meine Dissertation erhielt. Ihm weiß ich mich besonders zu Dank verpflichtet. In den beiden Nebenfächern studierte ich Pädagogik und Moralthologie.

